THE GETTY CENTER LIBRARY

Why ask for the moon
when we have the stars?

AS

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/dieentstehungder09schn

Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

3

III. Ergänzungsband.

9.—12. Ergänzungsheft.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1880.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Seite

9. Heft.

Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie von G. Schneemann S. J. 1

10. Heft.

Göthe's Jugend. Eine Culturstudie von A. Baumgartner S. J. . . 161

11. und 12. Heft.

Das Geburtsjahr Christi. Ein chronologischer Versuch, mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathematischen Beilagen von F. Rieß S. J. 315

Die Entstehung

der

thomistisch-molinistischen Controverse.

Dogmengeschichtliche Studie

von

Gerhard Schneemann, S. J.

In laudem gloriae gratiae.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 9.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1879.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

THE GETTY CENTER
LIBRARY

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
1. Der eigentliche Fragepunkt	8
2. Gnade und Freiheit nach dem hl. Augustinus	44
3. Der hl. Thomas und die physischen Prädeterminationen . . .	61
4. Das Vorspiel der Controverse auf dem Tridentinum	79
5. Die Ansichten der Theologen zur Zeit des Tridentinums über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit	84
6. Die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu in den ersten Jahren ihres Bestandes	104
7. Die Löwener Streitigkeiten über die Wirksamkeit der Gnade . .	122
8. Bañez und sein System	133

Einleitung.

Was will diese dogmengeschichtliche Studie über die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse? Will sie etwa den heftigen Streit, welcher vom Ende des 16. Jahrhunderts an die Theologen zweier großen Orden, die Söhne des hl. Dominicus und die des hl. Ignatius, so lange entzweite, auf's Neue anfachen? Gewiß nicht! Diejenigen, welche den theologischen Publicationen der Neuzeit mit Aufmerksamkeit folgen, wissen, daß die vorliegende Arbeit kein Angriff, sondern eine Vertheidigung ist.

Seit einer Reihe von Jahren ist jenes System über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit, welches gemeiniglich von den Theologen der Gesellschaft Jesu vertheidigt wird, auf's Heftigste von verschiedenen katholischen Theologen Deutschlands angegriffen worden. Man hat die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu oder wenigstens die ihrer hervorragendsten Theologen als „semi-pelagianisch" hingestellt und sie einen „Anthropomorphismus", eine Frucht des heidnischen, durch den Humanismus wiedererweckten „specifisch naturalistischen Geistes" genannt. „Erfolglos", so wird versichert, hätten sich die Ordensobern abgemüht, „einer schlaffen Gnadenlehre und, was auf's Engste damit zusammenhängt, einer laxen Moral, kurz einer der jedesmal herrschenden Zeitströmung Rechnung tragenden Accommodations-Theologie einen Damm entgegenzusetzen". Die Jesuiten seien von der Lehre ihres heiligen Stifters, wie nicht minder von der der großen Kirchenlehrer und überhaupt der Heiligen abgewichen; ihre Lehre sei „verflacht", innerlich dem Liberalismus verwandt. Sie hätten ein Dogma theologicum proxime definibile, eine „wichtige Offenbarungslehre" geläugnet, da doch „die heiligen Texte wie unverrückbares Gestein jedem antithomistischen Streben entgegenstarren" und nicht minder „peremtorisch" die Zeugen der Tradition solches verwerfen, ja gegen dasselbe „eine Entscheidung bereits in den pelagianischen Streitigkeiten und auch später erfloß". Der hl. Thomas habe auf alle die Controverse berührenden

Fragen „die klarste und bestimmteste Antwort“ gegeben, allein die Jesuiten hätten ein „Interesse“ gehabt, seine noch so bestimmten und klaren Entscheidungen zu übersehen. In den „Kreisen“ des Ordens sei der hl. Thomas, ja „die Bibel selbst mit allen Vätern seit Molina Gegenstand der Controverse“. „Schwäche des Willens oder des Intellectes habe diese Gelehrten in die Irre geführt“ und sie zum religiösen Skepticismus gebracht, so daß sie „nur als real fassen, was die unmittelbare Wahrnehmung der Seele uns darbietet“, und deßhalb „ganz wie die Pelagianer“ die Unvereinbarkeit der Freiheit mit einer nicht wahrnehmbaren göttlichen Wirksamkeit läugnen. Während der Thomismus „dem deutschen Geiste die Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeit“ sichere, habe die Theologie der Jesuiten „sich im Gegensatz zum deutschen Wesen ausgebildet“ und „aus lauter Furcht vor den Verirrungen des germanischen Geistes von der Schärfe des Dogma mehr, als gut sei, abgeschliffen“; sie sei „antiquirt“, weil „die Irrthümer, denen sie ihre Fassung entgegengesetzt habe, längst in Vergessenheit gerathen seien“; sie mache „das große Versöhnungswerk nur noch schwieriger“, der Thomismus hingegen verstehe einen Ton anzuschlagen, „der im Herzen der gläubigen Protestanten einen Widerhall finde“ u. s. w.

Diese und ähnliche Anklagen gegen die Lehre der Gesellschaft Jesu sind von Männern erhoben worden, welche wegen ihrer Gelehrsamkeit und ihres Wandels bei den Katholiken Deutschlands mit Recht in hoher Achtung stehen und somit um so leichter Glauben für ihre Behauptungen finden. Daher scheint es uns an der Zeit, auch unsererseits die Controverse zu behandeln, damit nicht das fortgesetzte Schweigen[1] zu der Meinung Anlaß biete, als seien jene Anklagen gegründet. Gewiß wird eine wahre und aufrichtige Erzählung dessen, was zu unserer Vertheidigung gegen die wider unsern guten Ruf und unsern Glauben erhobenen Anklagen zu sagen nothwendig ist, uns von Niemanden verübelt werden können.

Vielleicht könnte zwar Jemand meinen, eine so entschiedene Betonung

---

[1] Bisher ist von Seiten der Jesuiten kaum etwas ex professo über die Controverse geschrieben worden; P. Deharbe hat ganz von ihr geschwiegen, P. Wilmers sie nur in einer Note seines ausführlichen „Lehrbuchs der Religion“ berührt, P. Kleutgen sogar in seiner großartigen Vertheidigung der Theologie der Vorzeit von ihr Abstand genommen aus Gründen, welche er in seinem „Zu meiner Vertheidigung“ (Münster 1868. S. 22 f.) ausführlich darlegt. Erst im vorigen Jahre (1877) hat P. Limbourg in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ zwei Aufsätze über den Thomismus veröffentlicht.

der Willensfreiheit, wie Molina und Suarez sie gewagt, sei unzeitgemäß, da sie dem Krebsschaden unserer Zeit, dem Liberalismus, Vorschub leiste; hat man ja auch den Thomismus als Rettungsmittel gegen den Liberalismus gepriesen. Allein, wenn irgendwo, so trügt hier der Schein.

Gewiß ist der Liberalismus eine Übertreibung der Freiheit; aber welcher Freiheit? Der Willensfreiheit? Keineswegs; er erstrebt die Freiheit von dem ihn drückenden Joche der Auctorität; diese Freiheit ist aber von der, um welche es sich in unserer Frage handelt, so weit entfernt, daß man sich nicht selten gerade durch die Läugnung der Willensfreiheit von der Auctorität zu emancipiren sucht. Denn die Auctorität steht und fällt mit der Willensfreiheit. Wer die letztere läugnet, hebt die erstere auf, denn diese setzt stets freie Wesen voraus; umgekehrt auch führt die Läugnung der ersteren gar leicht zum Verwerfen der letzteren, denn die Verweigerung des pflichtmäßigen Gehorsams ist der erste Schritt zur Sklaverei der Leidenschaften, die so drückend werden kann, daß man zuletzt an seiner eigenen Freiheit zweifelt.

So erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß die Häresie, d. h. die Auflehnung gegen die Auctorität des sich offenbarenden Gottes, durchweg feindlich der Willensfreiheit entgegentritt. Natürlich wollen wir nicht läugnen, daß auch die Willensfreiheit häretisch übertrieben werden kann und übertrieben worden ist; allein die vorzüglichste Ketzerei, welche im Alterthum dieses versuchte, der Pelagianismus, hat gleich dem von ihm abstammenden Semipelagianismus es nicht einmal zur Sectenbildung bringen können. Die moderne Häresie unternahm in Wicleff, Luther, Zwingli, Calvin sofort einen Sturmangriff auf die Willensfreiheit; vom Protestantismus aus drohte die Läugnung der menschlichen Freiheit durch den Bajanismus und Jansenismus in die katholische Kirche einzudringen, und es bedurfte gewaltiger und langwieriger Kämpfe und Anstrengungen, um dieses Gift fernzuhalten. Wie aber im vorigen Jahrhundert die gallicanische und josephinische Auflehnung gegen den Apostolischen Stuhl auf's Innigste mit dem Jansenismus zusammenhing, so hat auch der neueste Abfall von der Kirche, welcher sich besonders mit seiner liberalen Wissenschaftlichkeit brüstet, sofort enge Fühlung gesucht und gefunden mit dem jansenistischen Irrthum, dem Todfeinde der Willensfreiheit.

Ähnlich wie die moderne Häresie stellt sich die ganze moderne Philosophie, die Mutter des Liberalismus, feindlich zur wahren Willensfreiheit. Bereits Cartesius ward ihr nicht gerecht, noch unrichtiger dachte Kant von ihr; dem Vater der neuern deutschen Philosophie und

Wissenschaft sind aber auch in diesem Punkte die Söhne gefolgt; stehen doch gegenwärtig die beiden Hauptströmungen der ungläubigen Philosophie, die idealistisch-pantheistische und die empirisch-materialistische, in allen ihren zahllosen Schattirungen entschieden feindlich zur Willensfreiheit. Aus dem Einfluß der modernen Philosophie auf die katholische und protestantische Theologie erklären sich dann einerseits die Irrthümer Hermes' und Günthers über die Freiheit, andererseits die rationalistischen Systeme, welche alle mehr oder minder mit der Freiheit im Kampfe liegen.

So ist also die Emancipation von der Auctorität, wie der Liberalismus sie anstrebt, keineswegs der Willensfreiheit günstig — im Gegentheil, die größten Feinde der Auctorität sind auch die größten Feinde der Willensfreiheit.

Daher mußten denn diejenigen, welchen die Erhaltung der Auctorität und somit die Bekämpfung des Liberalismus am Herzen lag, sich auch die Vertheidigung der Willensfreiheit in besonderer Weise angelegen sein lassen. Pius IX., dessen glorreiche Lebensaufgabe der Kampf gegen den Liberalismus war, vertheidigt gleich Anfangs in dem hauptsächlichsten zu diesem Behufe erlassenen Actenstück die Willensfreiheit; der erste Satz des Syllabus verwirft den Irrthum, daß Freiheit und Nothwendigkeit identisch seien[1]. Das vaticanische Concil definirte gleicher Weise in seiner ersten Constitution nicht nur den Urgrund unserer Freiheit, die Freiheit Gottes, sondern auch die Freiheit des Menschen beim Glaubensacte, und zwar in Ausdrücken, die mit denen der Begründer des Thomismus in Widerspruch stehen[2]. In der jüngsten Zeit hat die Kirche als Kirchenlehrer zwei Heilige erklärt, welche als besondere Vertheidiger der Willensfreiheit angesehen werden dürfen, indem sie beide zur molinistischen Gnadenlehre hinneigen. Der hl. Franz von Sales sprach sich offen für dieselbe aus[3], und die innige Verehrung, welche er in einem Briefe gegen Lessius an den Tag legt, bezeugt noch mehr, wie sehr ihm die Vertheidigung der Freiheit am Herzen lag. Denn Lessius ging in dieser Beziehung noch weiter als Molina, und der Heilige lobt in diesem Briefe gerade

---

[1] Una eademque res est . . . . necessitas cum libertate.

[2] Vgl. darüber unten S. 14, Anm. 1.

[3] Vgl. Werner, Geschichte des hl. Thomas von Aquin (Regensbg. 1859) III. S. 385. An dieser Stelle beruft sich der gefeierte Historiker der Theologie dafür, daß des Heiligen Ansicht über die Gnade nicht die „thomistisch-augustinische" war, auf Bossuets Pastoral-Instruction vom 15. Sept. 1697 (Sect. 11. § 126). Siehe auch die neue, von einem Sulpizianer verfaßte Vie de St. François. Paris 1856. I. 573.

dasjenige Werk, in welchem der große Theologe ausführlich seine Ansicht über die wirksame Gnade und die Freiheit vertheidigt[1]. Ebenso erklärt der hl. Alphons von Liguori ausdrücklich, er wolle Tournely folgen[2]; Tournely aber wird vom Thomisten Billuart mit Recht der „molinistische Doctor", ein „purer Molinist", ein „Molinist vom Kopfe bis zu den Fersen" genannt[3].

Wenn also diese beiden neuesten Kirchenlehrer zur molinistischen Gnadenlehre hinneigen, so weichen wir nicht von der Lehre der Heiligen ab, wenn wir das nämliche System zu vertheidigen unternehmen. Und wenn die Kirche durch ihre Vertheidigung der Willensfreiheit den Liberalismus durchaus nicht zu begünstigen glaubt, so wird es auch für uns nicht inopportun sein, wenn wir für die nämliche Freiheit eintreten. Nach dem Zugeständniß der Gegner hätten die zahllosen Angriffe gegen die Willensfreiheit zur Zeit der Reformation „der molinistischen Fassung . . . . eine gewisse relative Berechtigung gegeben", somit wird ähnlichen Angriffen gegenüber die nämliche Fassung auch heute nicht „antiquirt" sein.

---

[1] Der unzweifelhaft echte Brief bei Livinus de Meyer, Historia Congregat. de auxiliis, l. I. c. 6. p. 14. In demselben nennt der hl. Franz von Sales die dem Thomismus schnurstracks widersprechende Ansicht Lessius' von der Prädestination doctrinam antiquitate, suavitate ac scripturarum nativa auctoritate nobilissimam, Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriorem ac amabiliorem. Die deutsche Uebersetzung der in der vorigen Note citirten Biographie (von Lager, Regensburg 1871. I. 398) läßt freilich den Heiligen urtheilen, daß „beide Ansichten (also auch die molinistische) in ihren letzten Folgerungen Irrthümer enthielten". Doch beruht das auf einer irrigen Übersetzung der Worte des Heiligen; dieser nennt nämlich die Controverse eine periculosissima disceptatio, quae suis in extremitatibus haereses habet subjectas et proximas; er will damit nur sagen, daß es eine sehr heikle Frage sei, in welcher man nach beiden Seiten hin leicht zu weit gehen könne, und darin stimmen Alle ihm bei.

[2] St. Alphons von Liguori, Das hl. Concil von Trient, sechste Sitzung, n. 101 (deutsche Ausgabe, Regensburg 1845. S. 105), wo er nach Erwähnung des Systems von Noris und Tournely die kurzen, aber bezeichnenden Worte setzt: „welchem ich folge". Die neueste Turiner Ausgabe (1877. vol. VIII. p. 877) hat den citirten Satz: „il sistema del Cardinal di Noris e Tournely, che io seguito".

[3] Billuart, Theologia juxta mentem S. Thomae (Parisiis 1839) tom. I. p. 200 sqq. diss. 6. art. 6. „Nihil non tentat novus miles (sc. Tournely), ut, prostrata schola thomistica, molinisticae trophaeum erigat." Doctor Molinianus, novus, purus Molinista, theologus a capite ad talos Molinianus, Molinista medullitus, Molinianis affectibus praeoccupatus etc. sind die Titel, mit welchen Billuart seinen Gegner Tournely bezeichnet. Auch Gravesón O. Praed. sagt in seinen zur Vertheidigung des Thomismus geschriebenen Briefen von Tournely: „Molinistarum systema amplectitur". Epistolae theol. hist. polem. Venetiis 1734. II. 164.

Übrigens handelt es sich bei dieser großen Controverse nicht um eine Opportunitätsfrage, noch um eine bloße Verschiedenheit der „Fassung". Die großen Theologen, die in dieser Controverse einander gegenüberstanden, haben, zum Mindesten in den entscheidenden Punkten, einen sehr genauen Ausdruck für ihre Meinungen gewählt. Insbesondere entspricht die von den Neu-Thomisten angenommene Formel praedeterminatio physica mit aller erwünschlichen Schärfe dem, was sie dachten und wollten. Gerade darum wurde dieselbe 1612 in einer vom Generalcapitel der Dominicaner gebilligten Denkschrift als der geeignetste vor allen andern Ausdrücken erklärt[1]. Es geht also durchaus nicht an, den Thomisten „in sachlicher Beziehung unbedingt Recht" zu geben, dagegen ihre „Lehrform" zu verwerfen. Hätten diese Theologen „in sachlicher Beziehung unbedingt Recht", so wäre auch ihre die Sache passend ausdrückende Form völlig berechtigt, dagegen die „Lehrfassung" der Jesuiten falsch und mithin damals sowohl wie gegenwärtig auch nicht „relativ berechtigt". Mithin kann man nicht, gestützt auf philosophische oder theologische Speculation oder auf geschichtlichen Tact oder auf den tief mystischen Zug des deutschen Gemüthes, eine über beide Schulen erhabene Stellung einnehmen und dann beiden in der bezeichneten Weise Unrecht geben. Die Wahrheit ist weder antiquirt noch undeutsch; sie ist geeignet, auch die Schäden unserer Zeit zu heilen und die mystische Gemüthstiefe der Deutschen auszufüllen. Die Wahrheit haben beide Schulen in diesem Streite gesucht, in vollem Bewußtsein der Wichtigkeit, aber auch der außerordentlichen Schwierigkeit der Frage. Wenn irgend etwas, so ist also diese Controverse, welche Jahrhunderte hindurch dauerte, ein würdiger Gegenstand der Geschichte.

In der vorliegenden Broschüre wollen wir uns bloß mit der Entstehung der Controverse zwischen den „Thomisten" und „Molinisten" beschäftigen, indem wir klarzulegen suchen, welches die Lehre der Theologen

[1] Das Actenstück bei H. Serry, Historia Congreg. de auxiliis, Antverpiae 1709, l. VI. c. 30. et Appendix p. 278. Der Schluß lautet: „Es war, wie Baronius sagt, in der katholischen Kirche nothwendig, neue Wörter auszudenken, da die Ketzer die früheren einfachen Wörter mißbraucht und aus denselben ihre eigene Ansicht zu bekräftigen gesucht haben. So sind auch wir durch eine gleiche Nothwendigkeit gezwungen worden, das Wort physica praedeterminatio zu gebrauchen, damit wir die allmächtigste, unüberwindliche und unabwendbare Macht der durch sich selbst wirksamen Gnade bezeichnen, wie sie von Augustinus gegen die Pelagianer behauptet wurde, da die Zungenfertigkeit (dicacitas) der Gegenpartei, welche alle andern Wörter mißbraucht, solches erheischt."

über die streitigen Punkte war, bevor Bañez und Molina mit ihren Systemen auftraten. In einer zweiten werden wir dann, so Gott will, einen historischen Abriß der weiteren Entwickelung der Controverse geben, um endlich in einer folgenden das katholische Dogma über die Willensfreiheit, besonders in ihrem Verhältniß zur Gnade, festzustellen und an den gewonnenen Resultaten die Gnadenlehre der Thomisten und die der Theologen der Gesellschaft Jesu auf ihre Wahrheit zu prüfen.

Unsere Arbeit hat allerdings zu ihrem Endziel eine entschiedene Vertheidigung der Willensfreiheit, als der Grundlage jeder andern wahren Freiheit; doch soll sie nicht minder die Gnade verherrlichen. Denn es gibt kein wunderbareres Werk der Gnade, als daß sie die Willensfreiheit erhält und diese zu gleicher Zeit an der göttlichen Unwandelbarkeit theilnehmen läßt. Mit vollem Rechte dürfen wir daher unserer Schrift die Devise vorsetzen:

In laudem gloriae gratiae.

1. Der eigentliche Fragepunkt.

Schon Pallavicini [1] sagte, daß über unsere Frage Tausende von Werken handelten; und doch sind die größeren und ausführlicheren erst nach seiner Zeit herausgegeben. Wenn irgendwo, so ist es darum hier nothwendig, sich auf die eigentliche Controverse zu beschränken. Um was handelt es sich also bei derselben?

Lassen wir uns zunächst nicht durch Namen täuschen. Der Name „thomistisch-molinistische Controverse" könnte zu der Meinung Anlaß geben, es handle sich darum, ob man dem hl. Thomas oder aber Molina folgen wolle, und dann allerdings wäre die Entscheidung nicht schwer. Es kann aber nichts falscher sein als dieses Vorurtheil, welches sogar große Gelehrte im Voraus gegen Molina und überhaupt gegen die Gnadenlehre der Jesuiten eingenommen hat. Molina selbst betheuert in der ersten Zeile seiner Schrift, daß er dem hl. Thomas als dem Fürsten und der Sonne der scholastischen Theologie folgen wolle; die Gesellschaft Jesu hat stets bis auf die Gegenwart herab gleichfalls auf den englischen Lehrer als ihren Führer hingewiesen, und sie that dieses auch in jenen Zeiten, welche der Scholastik keineswegs günstig waren. Als man allgemein für de Lamennais schwärmte, verbot der General der Gesellschaft, P. Fortis, in seiner Encyclica vom 4. October 1823, dessen Thesen zu vertheidigen, und fügte hinzu: „Wir vertheidigen das System keines Philosophen im Besondern, sondern wir folgen den Grundsätzen, welche vor Carteſius allgemein angenommen waren. Nichtsdestoweniger erkennen wir zwei Lehrer an, denen anzuhangen unsere Schulen sich rühmen: St. Thomas, der unter den christlichen Lehrern so großes Ansehen genießt, und St. Augustinus, der ein ebenso scharfsinniger Philosoph als tiefer Theolog ist." Heutigen Tages freilich kostet es unter Katholiken wenig Muth, die großen Scholastiker und insbesondere den hl. Thomas zu vertheidigen; aber für diesen Umschwung hat auch die Gesellschaft

[1] Historia Conc. Trident., Antverpiae 1670, l. VIII. c. 13., I. 768.

Jesu gewirkt. Wir erinnern nur an die rastlosen und bedeutenden Arbeiten P. Kleutgens und der Redacteure der Civiltà, insbesondere des P. Liberatore und des P. Cornoldi, des von Leo XIII. so hochgeschätzten Präsidenten der Gesellschaft des hl. Thomas. Es handelt sich also durchaus nicht darum, ob man sich zur Lehre des hl. Thomas oder zu der eines Andern bekennen wolle, sondern, welche von den beiden Richtungen, in die sich die Schule des hl. Thomas während des letzten Viertels des 16. Jahrhunderts gespalten hat, am richtigsten den hl. Thomas erklärt. Unter den Thomisten haben wir demnach hier nicht einfachhin die Schüler des hl. Thomas zu verstehen, sondern diejenigen Schüler des hl. Thomas, welche Bañez und Alvarez folgen.

Wir fragen also nochmals: Um was handelte es sich bei jenen Streitigkeiten? „Die große Controverse de auxiliis oder der Streit zwischen dem Molinismus und dem Thomismus," antwortet von Schäzler [1], „dreht sich um die Frage: worauf gründet sich der unfehlbare Zusammenhang der gratia efficax mit der actuellen Zustimmung des freien Willens?" Diese Frage wurde aber deßhalb aufgeworfen, weil die Unfehlbarkeit der Gnade mit der dem freien Willen natürlichen Fehlbarkeit, welche demselben gemäß der Definition des Tridentinum auch unter dem Einflusse der Gnade verbleibt, in unauflöslichem Widerspruch zu sein schien. Wie ist es möglich, daß die Gnade einen Act unfehlbar wirke, wenn der freie Wille, so sehr er von der Gnade gezogen wird, auch nicht beistimmen kann? [2]

Die Jesuiten nun leiten diese Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade

---

[1] Neue Untersuchungen, S. 338, 177 u. a. a. O. Ebenso Alvarez, De auxiliis, Lugduni 1611, disp. 83. n. 7. pag. 664 ss. und Billuart, Theologia. Tractatus de gratia, diss. 3. art. 6. Wir werden uns in der Auseinandersetzung des thomistischen Systems besonders an diese beiden letzteren Theologen halten. Bañez hat kein Werk ex professo über die Gnade geschrieben, aber sein System ward von seinem fähigsten Schüler, Alvarez, nach Beendigung der Congregationen de auxiliis in der eben citirten Schrift zusammengestellt und ausführlich entwickelt. Er ist der classische Schriftsteller des Thomismus (quem sequuntur omnes recentiores Thomistae, sagt Gravesón, Epistolae theol. hist. polem., classis II. ep. 5., II. 102). Das große Ansehen Billuart's in der thomistischen Schule ist gleichfalls unbestritten. Er schrieb ein Jahrhundert nach Alvarez und konnte die Resultate der jansenistischen Streitigkeiten berücksichtigen. Eine ausführliche Darstellung des thomistischen Systems gab P. Limbourg in der Innsbrucker „Zeitschrift für kathol. Theologie" (I. 171 ff., 497 ff.), welche die „Selbstzeichnung des Thomismus" durch ein aus den verschiedensten thomistischen Schriftstellern zusammengestelltes Mosaik vor Augen führt.

[2] Dissentire posse si velit, Trid. sess. VI. de justif. can. 4.

von der scientia media her, d. h. von dem göttlichen Vorauswissen der bedingt zukünftigen freien Handlungen; die Thomisten aber von der physica praedeterminatio, und geben als letzten Grund von deren Unfehlbarkeit die unwiderstehliche Wirksamkeit der göttlichen Allmacht an.

Wir werden diese Verschiedenheit der beiden Systeme besser verstehen, wenn wir zuvor das denselben Gemeinsame betrachten. Beide bekennen Gott als den absoluten und allmächtigen Herrn, von welchem die Creatur in ihrer ganzen Wirksamkeit abhängig ist, und dessen Concurs sie zu jeder Thätigkeit bedarf; beide behaupten ferner, daß seine zuvorkommende Gnade zu jedem Heilsacte, auch dem ersten, auch dem Beginne des Glaubens, nothwendig sei; daß der Wille aus seiner natürlichen Kraft durchaus nicht der Gnade beistimmen könne, sondern die Kraft hierzu durch die Gnade erhalte; daß die Gnade moralisch und physisch auf die Seele einwirke, nicht nur bei, sondern auch vor dem Acte; daß dieselbe nicht nur den Verstand erleuchte, sondern auch den Willen bewege; daß sie nicht nur die Kraft, etwas übernatürlich Gutes zu thun, uns mittheile, sondern auch den Act selbst bewirke; daß Gott der allmächtige und absolute Herr nicht nur der Natur, sondern auch des menschlichen Herzens sei, indem er dasselbe nach seinem Wohlgefallen zu jedem Acte zu bewegen vermöge; daß er aber hierbei die menschliche Freiheit nicht verletze, keine Nothwendigkeit auflege, und wir mithin auch unter dem Einflusse seiner Gnade das Vermögen, ihr beizustimmen oder nicht beizustimmen, behalten. Beiden Systemen gemeinschaftlich ist ferner die Eintheilung der wirklichen Gnade in eine anregende (excitans), welche die Kraft und den Antrieb zur guten Handlung gibt, und eine helfende (adjuvans), welche den Willen bei Hervorbringung des Actes unterstützt; sowie in eine zureichende (sufficiens), welche ein bloßes, aber wahres, vollständiges Können vermittelt, und eine wirksame (efficax), welche in unfehlbarer Weise den Act bewirkt.

Bis hierhin stimmen die Systeme überein; aber bei der Frage, woher diese Unfehlbarkeit? gehen sie aus einander, und das bewirkt sofort eine Verschiedenheit in der Erklärung aller vorhergehenden Punkte. Wir wollen nun diese verschiedenen Ansichten referiren, ohne uns aber im Geringsten die in denselben vielleicht enthaltene Kritik oder Censurirung der Gegenpartei zu eigen zu machen; wir referiren, auch wenn wir von Jesuiten sprechen, nicht das eigene Urtheil, sondern das der früheren Theologen der Gesellschaft. Ein eingehendes Studium hat uns aber von der Nothwendigkeit überzeugt, die Verschiedenheit beider Systeme

schon hier möglichst präcis darzustellen. Der Gegenstand unserer Arbeit ist ein langer, Jahrhunderte währender Disput; nichts ist aber zur Beurtheilung eines Disputes nothwendiger, als von vornherein den eigentlichen Controverspunkt zu kennen. Diese Nothwendigkeit möge die Ausführlichkeit der Darstellung entschuldigen.

Die Thomisten gründen die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade nicht, gleich den Jesuiten, auf das göttliche Vorausseben, sondern auf die Unwiderstehlichkeit des allmächtigen Willens Gottes [1], welcher sowohl in seinen ewigen, unabänderlichen Beschlüssen als in der Ausführung derselben von der Voraussicht der menschlichen Freiheit ganz unabhängig sei. Denn nach ihrem System hat Gott vor aller Voraussicht von Ewigkeit her bestimmt, welche freien Acte der Creatur wirklich werden sollen; und seine Allmacht bewegt in der Zeit die Creatur zu diesen Acten durch die praedeterminatio physica [2]. Letztere ist also ein Werkzeug dieses unwiderstehlichen göttlichen Willens und nimmt als solches an der Unfehlbarkeit seiner Wirksamkeit Theil [3]. Sie ist das active Hinüberführen des creatürlichen Vermögens zum Acte (applicatio activa potentiae ad actum).

---

[1] Siehe Billuart l. c. und Alvarez l. c. pag. 665: „Quando agens infinitae virtutis movet aliquod subjectum, tale subjectum infallibiliter movetur, quia tunc resistentia passi non superat, nec adaequat virtutem agentis. Sed Deus est agens infinitae virtutis"; pag. 667: „Efficacia auxilii praevenientis gratiae non pendet, etiam ut a conditione, sine qua non, ex praescientia media, sive ex praevisione boni usus liberi arbitrii per eamdem scientiam mediam a Deo praecogniti, neque ullo modo eam in Deo praesupponit" u. a. a. O.

[2] Alvarez, disp. 22. n. 2. pag. 178: „Quando ergo quaeritur, utrum Deus absoluto et efficaci decreto suae voluntatis physice praedeterminet omnes causas secundas ad suas operationes . . . . sensus est: utrum Deus absoluto et efficaci decreto suae voluntatis, antecedenter ad omnem praescientiam cooperationis arbitrii creati, futurae etiam ex hypothesi, quod in talibus circumstantiis constituatur, praedefinierit et praedeterminaverit in particulari omnes actus futuros, etiam liberos, et eodem decreto physice, id est vere, efficienter faciat, ut causae secundae in tempore eosdem actus producant." Disp. 118. n. 8: „Deus omnipotentia sua facit, quod homo, cujus cor movet, velit."

[3] Alvarez, disp. 32. n. 13. pag. 307: „Si auxilium efficax . . . consideretur secundum suam physicam entitatem, praescindendo vel abstrahendo a decreto Dei, volentis absolute per illud auxilium hominem ad se convertere, liberum arbitrium potest eidem auxilio resistere . . . Si autem consideretur, ut est instrumentum divinae voluntatis, intendentis hominem ad se convertere, et quatenus intentionaliter in se continet virtutem ejusdem voluntatis div., secundum istam rationem non potest liberum arbitrium eidem auxilio resistere, sicut non potest resistere voluntati Dei efficaci, cujus est instrumentum." Ebenso disp. 73. n. 3, disp. 93. n. 3. u. a. a. O.

Worin sie eigentlich bestehe, wird nicht übereinstimmend erklärt. Die meisten und größten Theologen der thomistischen Schule nehmen an, daß sie sowohl von der göttlichen Allmacht [1], als auch von dem menschlichen Acte verschieden sei [2]. Dieses ist sicher die folgerichtigste Erklärung. Die praedeterminatio geht, wenn auch nicht der Zeit, doch der Natur nach, ursächlich dem Willensacte voraus [3], nicht nur inwiefern derselbe etwas Fertiges, Geschehenes ist, sondern auch inwiefern derselbe aus dem Vermögen hervorgeht; ja sie ist die alleinige und die adäquate bewirkende Ursache [4], daß der Wille zustimmt und mitwirkt; denn sie muß vorher den Willen determiniren, damit dieser in Kraft solcher Determinirung sich selbst determiniren könne; sie ist hierbei von der menschlichen Freiheitsentscheidung, der sie vorauseilt, ganz unabhängig [5], sowohl wegen ihres Ursprunges, da sie durch den allmächtigen Willen, unabhängig von der Voraussicht der menschlichen Freiheit, von Ewigkeit her beschlossen worden und in der Zeit gewirkt wird, als auch wegen ihrer eigenen Wirkungsweise, da sie, was sie wirkt, als physische Ursache einzig vermöge ihrer unfehlbar wirkenden Kraft wirkt. Sie setzt darum keinen guten Gebrauch der Freiheit oder der Gnade voraus, ebenso wenig irgend eine Stimmung des Willens, sie hat vielmehr die Macht, jede Hartnäckigkeit zu erweichen, jeden Widerstand zu brechen; in gleicher Weise kann sich der Wille nicht kraft eines nicht durch sie vermittelten Gebrauches der Freiheit oder der gratia sufficiens positiv oder negativ auf ihren Empfang vorbereiten [6]. Wenn sie aufgenommen wird, ist es unmög-

---

[1] Das Gegentheil scheint nicht mehr gelehrt werden zu dürfen wegen der prop. Quesnel. damn. n. 19: „Dei gratia nihil aliud est quam ejus omnipotens voluntas."

[2] Alvarez, De aux., in der ganzen disp. 19. Gonet, Clypeus theol. Thom. de praed. disp. 6. n. 206. 207. Billuart, Tr. de gratia diss. 4. art. 2.

[3] Darum wird sie *prae*determinatio, *prae*motio und gratia *prae*veniens genannt.

[4] Alvarez, d. 100. n. 5: „Deus seu collatio auxilii efficacis [est] adaequata vel sola causa efficiens, ut homo convertatur et libere cooperetur." Bañez I. qu. 23. art. 3. pag. 280.

[5] Alvarez d. 90. 122. n. 16. u. a. a. O.

[6] Diese gänzliche Unabhängigkeit der praedeterminatio physica von dem freien Willen des Menschen und den Umständen ist ein Hauptpunkt in dem thomistischen System. Sie wird darum auch auf das Stärkste von den Begründern desselben hervorgehoben. So sagt Alvarez (disp. 105.): „Auxilium efficax praeoperantis gratiae non dependet ex libera cooperatione arbitrii, nec ex dispositione illius positiva, ergo neque ex dispositione negativa seu non-resistentia." Er beweist

lich [1], daß der Act, zu dem sie bewegt, nicht wirklich geschieht, obwohl sie dem Willen das Vermögen, nicht beizustimmen, beläßt; denn zwischen Vermögen und Verwirklichung des Vermögens ist wohl zu unterscheiden. Die gratia sufficiens gibt ein wahres für die moralische Zurechnung hinreichendes Vermögen, den Act zu setzen, obwohl es mit ihr allein unmöglich ist, dieses Vermögen zu verwirklichen. Ebenso läßt die praedeterminatio das Vermögen, den Act nicht zu setzen, bestehen, macht aber dessen Verwirklichung unmöglich. Demgemäß hat sie ihre *unfehlbare* Wirksamkeit ab intrinseco, vermöge ihrer *innern* Beschaffenheit und Kraft, vermöge ihrer Natur [2], ganz unabhängig von dem freien Willen. So werden wir die Worte verstehen, mit denen die Thomisten die wunderbare Kraft der praedeterminatio physica preisen, wenn das Generalkapitel des Dominicanerordens in einer Denkschrift vom Jahre 1612 die „allmächtigste, unüberwindliche und unabwendbare Energie der aus sich selbst wirksamen Gnade" hervorhebt [3]; wenn die Patres d'Avila,

---

dieses dann (pag. 829. und 830.) ausführlich und gibt als vierten Grund an, daß im andern Falle in Gott nothwendiger Weise die scientia media vorausgesetzt werden müsse („Si gratia efficax penderet ex illa negativa dispositione seu non-resistentia arbitrii, sequeretur, quod ante decretum absolutum dandi homini gratiam efficacem, qua actualiter convertatur et salvetur, praesupponatur in Deo scientia media, qua certo cognoscat illam non-resistentiam negativam futuram ex hypothesi, quod tali excitatione voluntas moveretur; et ita esset constituenda in Deo scientia media, cujus contrarium disp. 7. ostensum est"). Er sagt ferner disp. 83. n. 8. pag. 665: „Auxilium efficax praeoperantis gratiae secundum suam realem virtutem et perfectionem intrinsecam, quam habet, ut venit a Deo, est congruum, ut per illum efficaciter moveatur voluntas, in quibuscumque circumstantiis tribuatur illi. Itaque illa congruitas auxilii non dependet ex complexione naturali subjecti, neque ex aliis accidentibus illius, nec variatur ex diversitate illorum, qui per motionem efficacem adjuvantur."

[1] L. c. d. 122. n. 17: „Duo haec [sunt] incompossibilia, quod gratia efficax ponatur in homine et homo actu dissentiat", u. a. a. O. Siehe auch Billuart, l. c. diss. 5. art. 7. § 3: „Cum *repugnet*, esse applicationem activam [potentiae] sine passiva, sequitur esse infallibilem connexionem inter gratiam applicantem voluntatem ad actum et voluntatem agentem."

[2] Nach Gonet (l. c. n. 214.) bedeutet physica praedeterminatio: „motionem divinam esse ab intrinseco et ex sua natura efficacem, quamvis causas liberas ad unum per modum liberi et non per modum naturae determinet." Ebenso sagt Alvarez: „Potest accipi illud verbum *ex natura sua* ut significet idem quod ex reali et intrinseca virtute, quam habet a solo Deo antecedenter ad liberam cooperationem arbitrii, etiam praecognitam per scientiam, quam vocant *mediam* . . . . qui sensus catholicus est" (disp. 90. n. 4. u. a. a. O.).

[3] Omnipotentissima, insuperabilis et indeclinabilis energia gratiae per se

Lemos, Alvarez behaupten, derselben könne man nicht widerstehen [1]; wenn selbst Diejenigen, welche diese Ausdrucksweise beanstanden, nichts-

efficacis bei H. Serry, Historia Congr. de auxiliis, Antverpiae 1709, l. IV. c. 30. et Appendix 198.

[1] P. d'Avila spricht nämlich (De gratia et libero arbitrio, Romae 1599, pag. 451) von der moralischen Wirksamkeit der Gnade im Gegensatz zu der nach seiner Meinung für den Glaubensact nothwendigen physischen Vorausbewegung: „Quantumcumque sit cognitio vehemens, non fit per hanc homo credens; *potest enim hujusmodi vocationi obsistere* quacumque suppositione facta juxta sententiam efficaciae moralis." Aber auch direct und ausdrücklich legt d'Avila in demselben Werke der göttlichen praedeterminatio Unwiderstehlichkeit bei: Deus est prima causa omnibus causis secundis virtutem communicans et determinationem praefigens, cui *moventi nihil valet resistere.*" Gleicher Weise sagte Lemos in einer der Congregationen de auxiliis: nur im weiteren Sinne des Wortes, wonach resistere gleich dissentire sei, könne man sagen, daß der Mensch der wirksamen Gnade widerstehen könne. „Si verbum resistere sumatur in suo rigore et de *propria resistentia* sit sermo, *nulla creatura potest resistere* efficaci Dei voluntati, moventi efficaciter per auxilium efficax, quia Scriptura expresse dicit: Nec est, qui tuae possit resistere voluntati. Non autem invenitur in Scriptura sacra: Non est, qui tuae voluntati dissentire possit" (Acta Lemos, ed. Lovan. 1702, pag. 1239 et seqq.). Auf dieselbe Weise argumentirt auch Alvarez in einem ganzen Kapitel seines für den Thomismus klassischen Werkes: de auxiliis divinae gratiae. Die Ueberschrift der Disputatio XCIII. heißt: Utrum liberum arbitrium creatum possit *resistere* auxilio efficaci *proprie loquendo de resistentia;* er verneint es und sagt gleich Lemos: „Nunc autem dicimus, Concilium Tridentinum, quod formalius de gratia et libero arbitrio loquutum est, nunquam usum fuisse verbo illo *resistere,* sed verbo *dissentire* et *abjicere,* ut insinuaret non esse idem formaliter: resistere seu posse resistere auxilio efficaci et posse dissentire seu abjicere gratiam vocationis, nisi verbum *resistere* in generali quadam significatione accipiatur . . . . Ceterum verbum *resistere* in sua formali significatione importat quandam renitentiam, quae respectu Dei non potest competere alicui creaturae. Unde licet arbitrium, motum auxilio efficaci ad consentiendum, possit dissentire, si velit, *non tamen potest* Deo *resistere* vel *auxilio ejus efficaci,* secundum quod est instrumentum voluntatis divinae" (ed. Lugdun. 1611, pag. 751). Ganz dasselbe sagt Lemos an mehreren Stellen seiner Panoplia gratiae (ed. Leod. 1676): „Non est idem: arbitrium motum posse dissentire Deo vocanti et *posse resistere,* quia prima propositio secundum catholicam veritatem tenenda est, cum faciat sensum divisum, altera *neganda* est, cum faciat sensum compositum" (tom. II. pag. 25. n. 23). „Concilium Tridentinum *non* dicit, *nos posse resistere Deo vocanti,* sed tantummodo nos posse dissentire, quia primum facit sensum compositum et *falsum* est; alterum facit sensum divisum et verum est" (tom. III. p. 1. pag. 258. n. 226). Der Trost, welchen Lemos und Alvarez darin finden, daß das Tridentinum nicht das resistere posse, sondern nur das dissentire posse definirt habe, ist vom Vaticanum zu nichte gemacht worden; dieses gebraucht in der oben angezogenen Stelle gerade den Ausdruck: resistere posse. Hiermit wollen wir durchaus nicht behaupten, daß das Vaticanum, indem es that-

deſtoweniger die praedeterminatio als eine unaufhaltſame und unabänderliche Bewegung, als die höchſt wirkſame Gnade des ſtärkſten Princips und der göttlichen Allmacht verherrlichen [1].

Aus dem Vorſtehenden ergibt ſich nun einer der wichtigſten Punkte zur Aufhellung der großen Controverſe: daß das Wort physica praedeterminatio im prägnanten Sinn genommen wird und Zweierlei umfaßt: 1) den Gegenſatz zu den ſogenannten moraliſchen Urſachen, welche nicht einen unmittelbaren reellen Einfluß auf ihre Wirkung ausüben, ſondern durch Rathen, Befehlen, Ermuntern, Anlocken u. ſ. w. Motive darbieten, durch deren Vorſtellung die Vernunft den Willen zu einem Acte beſtimmt; 2) die innere Nothwendigkeit der Folge oder des Zuſammenhanges, da, die praedeterminatio physica vorausgeſetzt, es wegen ihrer Natur (ab intrinseco) unmöglich iſt, daß der Act, zu dem ſie bewegt, nicht geſchehe, es alſo mit innerer Nothwendigkeit folgt, daß der Wille ihr gemäß handle [2]. Damit wollen wir durchaus noch nicht

---

ſächlich die Ausdrucksweiſe älterer Thomiſten verwirft, den Thomismus ſelbſt verworfen habe. Wir wiſſen recht gut, daß angeſehene Thomiſten, wie Gonet und Billuart, von jenen älteren abweichen und behaupten: resistere und dissentire ſei einerlei, der Menſch *könne* alſo der wirkſamen Gnade widerſtehen, wie er ihr auch nicht beiſtimmen könne, obwohl es ihm freilich *ganz unmöglich ſei*, dieſes Vermögen des Widerſtandes gegenüber der wirkſamen Gnade zu verwirklichen.

[1] Utrumque enim, ut centies diximus, admittendum est, quod infallibiliter, insuperabiliter, immutabiliter voluntas hominis moveatur, et *tamen* huic motioni possit voluntas resistere. Massoulié D. Thomas sui interpres I. diss. 2. q. 9. a. 7. pag. 446. Ab agente fortissimo gratia efficacissima divinaque omnipotentia voluntas applicatur. Massoul. l. c. II. diss. 3. q. 2. a. 7. pag. 43.

[2] Ruiz, S. J., De scientia . . . Dei, Lutetiae Parisiorum 1629, disp. 38. sect. 2. n. 18. 19. pag. 320: „Potissimum observandus est status praesentis controversiae, qui colligitur ex dictis: versatur enim potissimum praesens controversia in necessitate illationis, supponitur autem ab omnibus physica realisque causalitas. Quapropter extra statum controversiae versantur autores, qui putant se sufficienter probasse physicam praedeterminationem, postquam probarunt physicum et reale genus causalitatis, non probantes expresse physicam illationis necessitatem, immo nec eam expresse profitentes, sed in argumentis, solutionibus, explicationibus ac definitionibus eam supponentes, quasi jam probatam, et virtualiter eam affirmantes, atque insuper supponentes, a nostris Doctoribus non concedi realem et physicam efficientiam primae causae, divinae praescientiae, voluntatis et praedestinationis, sed tantummodo concursum causalitatis moralis ad volitiones liberas. Ita procedunt Didacus Alvarez, Navarret., Ledesma, Zumel. Nostri vero Doctores apertissime concedunt primae causae reale et physicum genus causalitatis, quo movet et concurrit ad liberas volitiones, et consequenter docent physicum et reale genus causalitatis esse, quo

behaupten, daß die praedeterminatio auch mit der den natürlichen unfreien Ursachen eigenen Nothwendigkeit wirke, daß die mit ihr verbundene Nothwendigkeit eine antecedens sei und die Freiheit aufhebe. Nein, das ist später zu erörtern. Hier bezeichnen wir mit dem Wort innere Nothwendigkeit der Folge nur die von allen Thomisten aus der inneren Eigenthümlichkeit der praedeterminatio physica hergeleitete Unmöglichkeit, daß unter Voraussetzung der praedeterminatio der Act nicht geschehe [1], und erkennen bereitwilligst an, daß dieselben Theologen behaupten, das Vermögen, den Act zu unterlassen, bleibe auch unter jener praedeterminatio bestehen. Viele Jesuiten geben zu, daß die zuvorkommende Gnade nicht bloß moralisch, sondern auch physisch auf den freien Willensact einwirke; andere geben das nicht zu, obwohl sie eine andere physische Wirksamkeit der Gnade behaupten; Alle aber läugnen die innere Nothwendigkeit des Zusammenhanges zwischen diesem physischen Einfluß der vorhergehenden Gnade und dem freien Willensacte [2]. Das ist also der eigentliche Controverspunkt:

---

volitiones easdem causat divina scientia simul cum beneplacito divinae voluntatis, solummodo negantes physicam necessitatem illationis. In ähnlicher Weise sprechen Ripalda, der mit Lessius, Molina und Ruiz einen physischen Einfluß der zuvorkommenden Gnade auf die freie Zustimmung des Willens annimmt, (s. unten, Note 2), de ente supernat. disp. 113. sect. 1—6, und Suarez, der diesen physischen Einfluß läugnet. Mit ihnen stimmt Gonet überein, wenn er in seiner berühmten Apologie des Thomismus (Clypeus thom. de praedest. disp. 6. art. 5. § 1. n. 67) schreibt: „Notandum tertio, divinam motionem in creatura receptam ab eisdem Thomistis *physicam* appellari, non quod forma naturalis sit seu per modum naturae ad unum determinans, sed quia *ex propria essentia et ab intrinseco est efficax* [i. e. *infallibiliter* consensum inferens], independenter a quocumque creato consensu . . . Exemplum tibi dat ipse Thomista, dum docet, gratiam physice expellere peccatum, . . . quia oppositionem habet cum illo ex sua propria essentia et ab intrinseco."

[1] Wenn Bañez sagt: „Notandum ergo, necessarium opponi per se primo, possibili non esse" (I. qu. 19. a. 8), so spricht er hiermit nur die gemeinsame Ansicht aller Philosophen und Theologen und insbesondere des hl. Thomas (I. qu. 82. a. 1.) aus.

[2] Siehe die in der zweitvorigen Note citirten Stellen. An einer derselben sagt Ripalda (l. c. sect. 2. n. 1 et 2. pag. 512): „Plures e Societate tuemur, gratiam praevenientem non solum moraliter, sed etiam physice efficere determinationem voluntatis." Dann sagt er von allen Theologen der Gesellschaft: „Nos non negamus Deum esse primam causam physice et proprie efficientem consensus et etiam physice praemoventem voluntatis; admittimus enim gratiam praevenientem physice a Deo produci et physica entitate movere antecedenter atque adeo etiam praemovere voluntatem ad consensum, id quod etiam auxilio sufficienti

Woher und von welcher Art ist die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade; folgt sie mit Nothwendigkeit aus der innern Beschaffenheit der Gnade oder kommt sie von außen?

Wie schon angedeutet ist, leiten die Jesuiten die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade ab extrinseco, von etwas der Gnade Äußerlichem ab, nämlich von der Voraussicht Gottes, welcher von Ewigkeit her erkannt, daß Jemand gegebenen Falles einer bestimmten, an und für sich durchaus nicht unfehlbaren Gnade thatsächlich zustimmen werde, und beschlossen hat, diese ihm zu geben und als physische und moralische Ursache in und mit dem Willen dessen freien Act zu wirken. Es erhellt schon hieraus, wie thöricht die gewöhnlichen Vorstellungen sind, welche manche Gegner sich über die Gnadenlehre der Jesuiten bilden. Das Wort „wirksam", „Wirksamkeit" ist nämlich vieldeutig, und weil man häufig darunter die besondere einer Sache innewohnende Kraft versteht, so erhebt man gegen das jesuitische System den Vorwurf, nach demselben mache der menschliche Wille die Gnade wirksam, d. h. verleihe ihr Kraft. Das wäre eine Absurdität. Der Wille gibt der Gnade nicht nur keine Kraft, sondern er hat alle Kraft, der Gnade beizustimmen, aus derselben. Verstehen wir aber unter der „Wirksamkeit" der Gnade ihren thatsächlichen Erfolg, den Willensact, so hängt dieser allerdings nicht bloß von der Gnade als der vorzüglicheren Ursache, sondern auch vom freien Belieben des Willens ab, der, wie das Tridentinum definirt hat, so der Gnade zustimmt, daß er auch die Zustimmung verweigern könnte. Verstehen wir weiterhin unter der „Wirksamkeit" der Gnade den unfehlbaren Zusammenhang der Gnadenkraft mit dem Erfolg, so hängt diese Unfehlbarkeit von der scientia media ab. Hieraus ergibt sich, wie falsch es sei, daß nach der Lehre der Gesellschaft die „Wirksamkeit" der Gnade von den Umständen abhange und ein harmonisches Übereinstimmen der Gnade mit den Umständen sei, in welchen sich der Wille befinde. Allerdings ist es wahr, daß Gott nicht unfehlbar erkennen kann, ob der Wille einer bestimmten Gnade folgen werde, wenn er nicht zugleich diese Umstände in Betracht

---

concedimus, praesertim qui virtutem physice efficientem consensus gratiae praevenienti tribuimus. Eo igitur solum dissentiunt a nobis adversarii, quod auxilium efficax physice praemovens voluntatem constituunt intrinsece connexum cum consensu ab eoque intrinsece inseparabile, d. i. durch die Annahme jener innern Nothwendigkeit des Zusammenhanges. Daß die Theologen der Gesellschaft, auch Lessius, eine vielfache physische Wirksamkeit der Gnade annehmen, beweist Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 229 ff.

zieht; denn es ist möglich, daß der Wille derselben Gnade unter den einen Umständen beistimme, unter andern nicht. Ebenso ist es wahr, daß der Wille um so leichter der Gnade folgen wird, je größer ihr Einklang mit seinem Charakter, seinen Neigungen, Gewohnheiten, Stimmungen, Verhältnissen ist. Dieser Einklang kann so groß sein, daß er fast den Willen zur Beistimmung nöthigt; aber auch dann bewirkt er nur eine moralische, nicht aber eine absolute Gewißheit, weil es absolut möglich ist, daß der Wille einer solchen Gnade nicht beistimme, sowie es von der andern Seite auch möglich ist, daß der Wille einer Gnade, welche nicht jene Übereinstimmung besitzt, folgen werde. Im letztern Falle wäre nichtsdestoweniger die Gnade eine efficax oder congrua, obwohl ihr besagte Harmonie fehlt, und im ersten Falle wäre sie inefficax oder incongrua, obwohl ihr besagte Harmonie zukömmt [1]. Es bleibt also lediglich dem Belieben des Willens überlassen, zu entscheiden, welches Maß von Congruität und Güte etwas haben müsse, daß er ihm thatsächlich beistimme; aber es bleibt solches Gott nicht verborgen, der kraft der scientia media mit Unfehlbarkeit erkennt, ob und unter welchen Umständen der Wille einer Gnade folgen werde. Die Unfehlbarkeit, welche die wirksame Gnade besitzt, kommt ihr also nur zu, insofern sie der scientia media untersteht. Weil Gott aber im Schatze seiner Allmacht unendlich viele Gnaden besitzt, die er dem Willen geben, und im Bereiche seiner Providenz unendlich viele Verhältnisse hat, in die er den Willen versetzen kann, so kann die Creatur seinem allmächtigen Willen nicht widerstehen [2], denn er verfügt immer über Mittel und Wege, um dieselbe zu jedem Acte zu bestimmen, seine scientia media gibt ihm diese Mittel mit Unfehlbarkeit an, und so hat er den menschlichen Willen trotz dessen Freiheit ganz und gar in seiner Gewalt; sowie hinwiederum die Creatur absolut nichts Übernatürliches vermag, ohne daß Gott sie und ihre Vermögen vorher durch seine Gnade dazu tüchtig macht, anregt und mit ihr zusammen den Act vollbringt.

Nach dem System der Gesellschaft Jesu ist es also falsch, daß die Gnade indifferent oder gar versatilis ist. Nein, nach dieser Lehre ist dieselbe wesentlich eine Bewegung zum guten Acte; und so wenig indifferent das Licht zur Beleuchtung ist, und die Sacramente zur Mittheilung der

[1] Vgl. Suarez, De auxiliis III. 14. n. 7. 8. 9.

[2] Auf den Einwand: es sei möglich, daß ein Wille allen, auch den höchsten Gnaden widerstünde, genüge als vorläufige Antwort: wenn das der Fall wäre, könnte Gott ein solches Ungeheuer nicht potentia ordinata schaffen.

Gnade, das Blut Christi zur Versöhnung des Sünders, obwohl bei allen diesen Ursachen die Wirkung vereitelt werden kann: so wenig indifferent ist die Gnade in Bezug auf den Act, zu dem sie mächtig den Willen zieht, obwohl dieser dem Zuge zu widerstehen vermag. Also nach dem System der Jesuiten ist es falsch, daß Gott nur auf den Act, nicht auf die Vermögen, auf den Verstand und den Willen, einwirke, und nicht auch diese weit über alle natürliche Kraft und Anlage erhebe; falsch, daß nicht Gott das menschliche Vitalprincip in Bewegung setze; falsch, daß der Act im Beginn aus natürlicher Kraft hervorgehe und erst hinterher durch die Gnade übernatürlich gemacht werde; falsch, daß Gott nur Kraft zum Guten verleihe, nicht den Act selbst wirke; falsch, daß in dem ganzen Proceß der Wille die Hauptsache thue und Gott von seiner Zustimmung abhange. Nein, nach dieser Theorie kommt Gott im Heilsgeschäft dem Menschen zuvor, und zwar völlig unabhängig vom Menschen, während dieser gänzlich von ihm abhängt, da er ja absolut nichts ohne ihn vermag. Gott geht voraus, der Wille folgt, und er folgt mit der durch die Gnade geschenkten Kraft, nach der von der Gnade erhaltenen Anregung und Einwirkung, endlich unter Mitwirkung und Hilfe der Gnade. Gott wirkt, obwohl der Wille einer einzelnen Gnade widerstehen kann, nichtsdestoweniger nach freiestem Belieben, in unfehlbarer Weise, mit vollem Wissen und Willen alle Acte, die ihm gefallen, im Menschen und durch den Menschen, da er ja nach seinen freiesten, unerforschlichsten Beschlüssen die Gnadenwahl trifft und dem Einen die Gnaden gibt, von denen er voraussieht, daß derselbe mitwirken werde, und die Gnaden vorenthält, von denen er voraussieht, daß derselbe nicht mitwirken werde, umgekehrt aber mit Andern verfährt, den Juden die Gnaden gab, deren Erfolglosigkeit er voraussah, während er dieselben Gnaden den Tyriern, die mit ihnen mitgewirkt hätten, nicht ertheilte.

Es kommt also der „wirksamen Gnade" sowohl im thomistischen als im molinistischen Systeme eine wahre Unfehlbarkeit zu; nur die Erklärungsweisen sind verschieden und darum auch die Folgerungen, welche sich aus jenem Cardinalpunkte der Controverse für die ganze Gnadenlehre ergeben. Wir wollen diese Verschiedenheit in den wichtigsten Punkten weiter darlegen, und zwar 1) in Bezug auf die Eintheilung und Charakteristik der einzelnen Gnadenarten, 2) bezüglich des Tridentinums, insbesondere des von diesem Concil gelehrten Könnens; 3) betreffs der Begriffe von Freiheit und Nothwendigkeit, 4) hinsichtlich der göttlichen Voraussicht.

1. Nach dem molinistischen Systeme ist es möglich, daß denselben zuvorkommenden Gnaden die Einen widerstehen (in diesem Falle sind die Gnaden mere sufficientes), die Andern beistimmen (dann sind sie efficaces), und von den Beistimmenden der Eine in diesem, der Andere in jenem Grade mitwirkt. Nicht so beim Thomismus. Die physica praedeterminatio wirkt, weil sie durch sich, kraft ihrer natürlichen Beschaffenheit, unfehlbar wirkt, überall dasselbe, so oft, wann und wem immer sie gegeben wird, so wie es dort, wo sie nicht gegeben wird, absolut unmöglich ist, daß ein Heilsact thatsächlich zu Stande kommt. Es widerspricht also diesem Systeme, daß die gleichen Gnaden für den Einen wirksam, für den Andern nicht wirksam sind, und demnach ist die gratia efficax *wesentlich* von der sufficiens verschieden; letztere ist den Thomisten die gratia excitans und gibt das bloße Können, erstere aber die gratia adjuvans, welche das Vermögen zum Acte hinüberführt. Die Theologen der Gesellschaft Jesu hingegen verstehen gewöhnlich unter der gratia efficax jene gratia excitans, von der Gott vorausgesehen, daß der Wille beistimmen werde; im andern Fall sei die gratia excitans nur sufficiens.

Die Thomisten fassen, wie aus dem Vorhergehenden gleichfalls erhellt, die gratia efficax als die adäquate bewirkende Ursache der menschlichen Mitwirkung, so daß das Maß dieser dem Maße jener genau entspricht. Anders die Theologen der Gesellschaft. Allerdings nehmen sie die Gnade als die vorzüglichere, höhere Ursache, den menschlichen Willen hingegen als die secundäre, abhängige, untergeordnete Ursache der Heilsthätigkeit an; sie behaupten, daß die Gnade den ganzen Act und denselben für ihre Ordnung auch allein wirke, weil ja außer Gott keine andere prima causa wirke; doch, da der Act nur aus dem harmonischen Zusammenwirken beider Ursachen zu Stande kommt und sein Sein und Maß auch von der Anstrengung des Willens abhängt und je nach deren Verschiedenheit verschieden ist, so können unter dieser Rücksicht die Gnade und der freie Wille zwei partielle Ursachen des Heilsactes genannt werden.

Zum bessern Verständniß des Unterschiedes zwischen den beiden Systemen wollen wir vier Dinge in dem Processe der freien Willensthätigkeit unterscheiden: 1) die Kraft, aus welcher der Act hervorgeht, 2) die Anregung zum Act durch Erleuchtung und unwillkürliche Willensbewegung, 3) den Act, inwiefern er aus dem Willen hervorgeht, d. i. die Hinneigung und Application des Willens zur Hervorbringung des Actes, 4) den Act in seiner Vollendung. In Bezug auf das Erste, Zweite und Vierte weichen die beiden

Systeme nicht von einander ab; denn beide bekennen, daß Kraft und Anregung dem Willen durch die anregende Gnade (gratia excitans) mitgetheilt werde, und Gott durch die helfende Gnade (gratia adjuvans) in physischer Weise zugleich mit dem Willen den Act vollbringe. Der Unterschied findet nur in Bezug auf das Dritte statt[1]. Die Jesuiten behaupten, daß Gott durch die anregende Gnade moralisch den Willen zur Hervorbringung des Actes sollicitire, und viele von ihnen sind der Ansicht, daß diese Gnade auch unmittelbar physisch darauf einwirke; alle aber läugnen, daß die Einwirkung der zuvorkommenden Gnade für sich allein unfehlbar jenes Hervorgehen des Actes bewirke, und wollen, daß dabei neben der Gnade auch das freie Belieben des Willens in Betracht komme, so jedoch, daß in dieser Ursächlichkeit durchaus der Gnade der erste Rang und dem Willen eine untergeordnete, nur durch die Gnade ermöglichte und angeregte Thätigkeit zukomme.

Die Thomisten hingegen behaupten, daß die wirksame Gnade oder die physica praedeterminatio für sich allein als adäquate Ursache vermöge innerer Kraft unfehlbar das Hervorgehen des Actes bewirke, indem dieselbe den Willen zum Acte physisch prädeterminire und ihn hierdurch aus der Potenz zum Acte herüberführe. Sie geben also ihrer physica praedeterminatio eine doppelte Function: 1) als zuvorkommende Gnade in besagter Weise auf das Vermögen des Willens einzuwirken, 2) als mitwirkende Gnade zugleich mit dem Willen dessen Act zu vollbringen. Jene erste Function läugnen die Jesuiten nicht nur als unvereinbar mit der Freiheit, sondern auch als völlig überflüssig, weil bereits die gratia excitans genugsam auf das Vermögen des Willens einwirke und dasselbe auch schon in einen (unwillkürlichen) Act versetze, von dem aus der Wille als actives Princip sich zu andern (freien) Acten fortbewegen könne. Aber sie setzen hinzu: so groß auch diese Einwirkung der zuvorkommenden Gnade auf das Hervorgehen des Actes sein möge, so bleibe nichtsdestoweniger, dieselbe vorausgesetzt, es dem Belieben und der Entscheidung des Willens anheimgestellt, ob und in welchem Grade er solcher Einwirkung folgen wolle oder nicht. Denn es müsse doch in dem ganzen Processe zu einem Momente kommen, in welchem die klaren Worte der heiligen Schrift in Erfüllung gingen: Deus *reliquit* hominem in manu consilii sui .. Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi. Eccl. 15, 14. 17. 18. *Expectavit,*

[1] Massoulié Div. Thom. sui interpres. Diss. II. qu. IX. art. VII. *Septimo.* tom. I. p. 448. Ad hoc enim veluti punctum controversiam omnem restringimus; scilicet unde in genere efficientis causae ille nostrae voluntatis motus et actus oriatur, seu unde oriatur determinatio voluntatis, ut a voluntate emanat; utrum scilicet a Deo, an vero ab ipsamet voluntate; inter haec duo, cum immediate et directe opponantur, impossibile est, medium reperiri. Dieser status quaestionis ist genau, wenn man determinatio in dem schon öfter erwähnten thomistischen Sinne des Wortes nimmt, nämlich für eine solche Thätigkeit, kraft deren innerer Natur der Willensact unfehlbar hervorgeht.

ut faceret uvas, et fecit labruscas . . Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei? Is. 5, 2. 4. Also die ganze zuvorkommende Thätigkeit Gottes vorausgesetzt, überläßt dieser es nunmehr dem Belieben des Menschen, ob derselbe nach Wasser oder nach Feuer greifen wolle; jene Thätigkeit vorausgesetzt, erwartet Gott[1], daß der Mensch Trauben hervorbringen werde, aber derselbe kann trotzdem Herlinge hervorbringen, und wie Trauben von verschiedener Güte, so auch Herlinge von größerer oder geringerer Säure.

Hieran nehmen nun die Thomisten großen Anstoß, indem sie erwiedern: diese Theorie mache den Willen gerade für den wichtigsten Augenblick, für den der Entscheidung, unabhängig von Gott, ja Gott abhängig von der Creatur, da derselbe zusehen müsse, was dieser beliebe, und dann mit seiner Mitwirkung solchem Belieben zu folgen habe; nicht nur der Act in seiner Vollendung, sondern auch in seinem Hervorgehen werde von Gott verursacht; nicht nur die Gnade, sondern auch der Gebrauch der Gnade komme von Gott; beide werden also nicht so dem Belieben des Willens unterworfen, daß sie von diesem abhängen; Alles, auch die menschliche Mitwirkung, sei Gott zuzuschreiben.

Die Jesuiten erwiedern, daß der ganze Einwurf auf einem großen Mißverständnisse beruhe. Man beachte nämlich nicht, daß sie bei ihrer Behauptung, die Entscheidung hänge vom menschlichen Willen ab, die ganze zuvorkommende, ursächlich auf den Willen einwirkende, allerhöchste und völlig unabhängige und wegen der scientia media auch unfehlbare Thätigkeit Gottes voraussetzen. Darum werde auch nach ihrem System der Act in seinem Hervorgehen, sowie der Gebrauch der Gnade von Gott bewirkt. Man müsse sich das göttliche Zusehen und Erwarten nicht anthropomorphistisch vorstellen; Gott sehe von Ewigkeit mit einfachem Blick klar voraus, was jede der unzähligen Creaturen in unzähligen Verhältnissen unter dem Einflusse einer Gnade und mit der von der Gnade erhaltenen Kraft und Anregung thun werde, und wähle dann nach freiestem Beschlusse, wenn er sich erbarmen wolle, gerade die Gnaden und Verhältnisse aus, von denen er den Erfolg voraussehe; natürlich müsse er dann auch mitwirken, aber dieß nur deßhalb, weil er sonst mit sich selbst in Widerspruch käme. Alles sei also Gott und seiner Barmherzigkeit zuzuschreiben; dabei bleibe jedoch im vollsten Sinne wahr, was die Kirche wiederholt erklärt habe, daß nämlich der Wille nach seinem Belieben der Gnade, welcher er zustimme, auch wahrhaft widerstehen könne. Eine Ursache höre ja darum nicht auf, Ursache zu sein, weil man ihre Wirkung zu verhindern vermöge. Das heilige Altarssacrament sei wahrhaft Ursache der

[1] Auch Augustinus spricht von einem göttlichen Erwarten. In psalm. 144. n. 11: „Vocat te nunc, exhortatur te nunc, exspectat donec resipiscas, et tu tardas.“ Es ist wohl klar, daß, wenn die Jesuiten nach der hl. Schrift und dem hl. Augustinus Gott dieses Erwarten beilegen, sie hiermit nicht die semipelagianische, vom Arausicanum (can. 4) verurtheilte Lehre behaupten, als ob Gott vor Ertheilung seiner Gnade warte, bis der Mensch ihn durch seine natürliche Kraft darum ersuche.

Gnade, obwohl der Mensch ein Hinderniß setzen könne, so daß keine Gnade gespendet werde. Die Jesuiten läugnen also durchaus nicht die allerhöchste, völlig unabhängige göttliche Causalität, sondern nur den innern nothwendigen Zusammenhang zwischen der zuvorkommenden göttlichen Thätigkeit und dem freien creatürlichen Willensentschluß; allgemeiner gesprochen, sie läugnen den innern nothwendigen Zusammenhang zwischen dem actus primus des creatürlichen Willens (indem sie zur Constituirung desselben auch jede vorhergehende Einwirkung Gottes rechnen) und dem actus secundus, der freien Willensentscheidung. Nach ihrem System ist es möglich, daß demselben actus primus bald dieser, bald jener actus secundus entspricht, je nachdem sich der Wille zu dem einen oder dem andern thatsächlich entschließt. Trotz aller Einwirkung der zuvorkommenden Gnade auf das Hervorgehen des Actes sei also der Wille mit der Gnade partiale Ursache dieses Hervorgehens, so zwar, daß es neben der Gnade auch von seinem Belieben abhänge, ob überhaupt und mit welcher Intensität der Act hervorgehe, und daß dieselbe Gnade unter ganz denselben Verhältnissen in dem einen Willen gar keine, in dem andern dreißigfältige, in dem andern sechzig- oder hundertfältige Frucht sammt den zahllosen dazwischenliegenden Nüancirungen hervorbringen könne. Gerade das Entgegengesetzte findet im thomistischen Systeme statt. Mag auch Gott, wie manche Thomisten wollen, je nach Verschiedenheit der Willensdisposition verschieden prädeterminiren, einer und derselben Prädetermination entspricht unter allen Verhältnissen dieselbe Wirkung; denn dem Prädeterminiren Gottes entspricht völlig das Prädeterminirtwerden und das dadurch bewirkte Sichdeterminiren des Willens. Der Act wird allerdings nach diesem System wahrhaft und frei vom Willen hervorgebracht; Gott ist also Mitursache, nicht aber die einzige Ursache des Actes, insofern dieser als etwas Vollendetes gedacht wird. Gott ist jedoch die adäquate Ursache, welche den Willen zur Hervorbringung des Actes prädeterminirt, und mithin seine Prädetermination die adäquate Ursache für das Hervorgehen des Actes aus dem Willen und zugleich das Maß dieser Thätigkeit. Gott kann also in der bloßen Prädetermination den Act vollkommen voraussehen, was bei der zuvorkommenden Gnade nach der Lehre der Jesuiten nicht der Fall ist.

2. Auch in der Erklärung des Tridentinums weichen die beiderseitigen Theologen vielfach von einander ab. Hier nur die hauptsächlichsten Differenzen.

Das Concil definirt, der freie Wille verhalte sich nicht bloß passiv in der Aufnahme der göttlichen Einsprechung und in der Zustimmung zum göttlichen Gnadenrufe [1]. Natürlich, sagen die Thomisten; denn mag

[1] Sess. VI. cap. 5. de justificatione: „. . . tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino [agit], inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest“ etc. Can. 4: „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil

er auch passiv sein gegenüber der praedeterminatio physica, so bleibt er doch unter ihrer Einwirkung nicht bloß passiv, weil er activ bezüglich seines Actes ist [1]. Aber die Jesuiten entgegnen, das Concil wolle eben jenes Verhältniß des Willens zur [wirksamen] Gnade auseinandersetzen und lehre, gerade dieser Gnade gegenüber verhalte derselbe sich nicht bloß passiv, „weil es in seiner Macht stehe, dieselbe zu verschmähen" und derselben zu widerstehen.

Wenn die Kirche auf dem Tridentinum und später gegen Jansenius definirt [2], der freie Wille könne, auch von der [wirksamen] Gnade bewegt, nicht zustimmen, den Gerechten seien die Gebote Gottes nicht unmöglich, und es fehle ihnen nicht die Gnade, wodurch sie möglich werden; so verstehen beide Schulen dieses Können ganz verschieden. Die Thomisten verstehen darunter das wahre und volle Vermögen, den Act zu thun oder zu unterlassen, welches jedoch dadurch nicht aufgehoben werde, daß es unmöglich sei, dasselbe zu verwirklichen. Denn die Verwirklichung des Vermögens, den Act zu setzen, sei bei dem Mangel der praedeterminatio, die Verwirklichung des Vermögens aber, den Act nicht zu setzen, bei dem Vorhandensein derselben unmöglich. Es ist das die berühmte Distinction des sensus compositus und des sensus divisus, welche besonders zum Verständniß des thomistischen Systems verhilft. Dieselbe urgirt die Unterscheidung zwischen dem Können und dem Acte und sagt, es sei unmöglich, den Act der physischen Prädetermination (wirksamen Gnade) mit dem entgegengesetzten Acte des Nicht-Beistimmens zugleich zu setzen [3]; es sei aber möglich, trotz der Prädeter-

---

cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: a. s."

[1] Alvarez: „Licet passive se habeat in ordine ad auxilium praevium, tamen in ordine ad actum liberum, ad quem movetur, se habet active et libere" (disp. 19. n. 6. pag. 157). Gonet l c. pag. 208.

[2] Can. 18: „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s." 1. ex 5 prop. damn. Jansenii: „Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant." Außerdem siehe S. 26, Note 1.

[3] Alvarez, lib IX. disp. 94. pag. 753: „Quando (S. Thomae) discipuli dicunt, liberum hominis arbitrium, motum a Deo auxilio efficaci, non posse in sensu composito dissentire aut non operari: nihil aliud significatur, quam motionem illam efficacem et actualem dissensum non posse simul poni in eodem arbitrio." Das ist also der sensus compositus. Billuart, tr. de Deo, diss. 8.

mination das bloße, niemals zu verwirklichende [1] Können des entgegengesetzten Actes zu behalten. Kurz gesprochen: der von der wirksamen Gnade determinirte Wille hat das Vermögen, nicht beizustimmen, aber es ist unmöglich, daß er wirklich nicht beistimmt. Als metaphysischen Grund für diese Distinction geben die Thomisten den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Vermögen und Act an. Dazu bringen sie folgende psychologische Erklärung. Die Freiheit oder active Indifferenz, kraft welcher ich etwas *thun oder nicht thun kann*, komme eigentlich nur dem Willen zu, wurzele aber ganz und gar in der Indifferenz des Urtheils, kraft welcher die Vernunft dem Willen einen Gegenstand als ein beschränktes und deßhalb nicht nothwendig zu erstrebendes Gut vorlegt. Wo die Indifferenz des Urtheils, sei nothwendig auch die Indifferenz des Willens. Da nun die physische Prädetermination jene nicht aufhebe, so bleibe auch diese unter ihr unversehrt, und mithin auch das Vermögen, zu handeln und nicht zu handeln [2]. Um aber zu veranschaulichen, daß Jemand ein wahres Vermögen haben könne, obwohl es unmöglich sei, dasselbe zu verwirklichen, gebraucht Alvarez den Vergleich von der Sehkraft, von welcher man sage, daß man mit ihr sehen *könne*, obwohl außerdem noch manches Andere zum wirklichen Sehen erfordert würde, Lemos aber den Vergleich vom Priester, welchem Waizenbrod und Wein fehlen, und dem es deßhalb unmöglich sei, sein Vermögen, zu consecriren, thatsächlich zu verwirklichen [3].

Die Jesuiten tadeln diese thomistische Erklärungsweise; es handle sich um *die Freiheit*, welche für die moralische Zurechnung von Verdienst und

---

a. 4. § 2. pag. 346. 347: „In sensu composito, h. e. voluntas non potest simul jungere non actum cum motione ad actum."

[1] Alvarez l. c.: „Potestas nunquam ad actum reducenda." Das ist also der sensus divisus. Billuart l. c.: „Sensus divisus dividit actum non a potentia ad actum oppositum, sed tantum ab actu opposito."

[2] Alvarez, lib. XII. disp. 116. n. 9. p. 926: „Indifferentia objecti sive objectiva et indifferentia judicii rationis, quo intellectus proponit voluntati ipsum objectum, ut amandum non ex necessitate, sed cum indifferentia activa ipsius voluntatis ad utrumlibet: quia videlicet judicat, tale objectum propositum non habere necessariam connexionem cum fine et cum bono, ad quod amandum voluntas est naturaliter determinata, ita est radix libertatis, quae formaliter residet in voluntate, ut impossibile sit, quod voluntas per illud judicium feratur in tale objectum, et quod absque libertate velit illud. Itaque si voluntas vult illud objectum sic propositum, necesse est, ut libere, et non ex necessitate absoluta, velit illud."

[3] Alvarez, l. VIII. disp. 79. n. 2. p. 638. Acta Lemos, col. 1247.

Schuld erfordert würde[1]; hierfür reiche ein Vermögen, dessen Verwirklichung für den Willen wegen einer von seinem freien Belieben unabhängigen Ursache unmöglich sei, ganz und gar nicht aus; zu einem solchen Vermögen müsse also durchaus die dem freien Belieben des Willens unterstellte Gewalt treten, es thatsächlich zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen, damit der Act dem Menschen als dessen eigentlichem Urheber zum Verdienste oder zur Schuld zugerechnet werden könne; Beides werde also zu dem von der Kirche gelehrten „Können" gefordert: das Vermögen und die besagte Möglichkeit der Verwirklichung des Actes; die Gnade vermittele dieses Können nicht, wenn sie nicht auch alle Vorbedingungen zum Acte uns vermittele oder doch dieselben unserem freien Belieben unterstelle; allerdings sei es nicht nothwendig, daß der Mensch immer unmittelbar alles zu jedem ihm gebotenen Acte Erforderliche besitze; aber dann müsse er zum Mindesten unmittelbar hinreichende Kraft zum Beten oder zu andern Acten haben, durch welche er das, was ihm zur wirklichen Erfüllung des Gebotes noch mangele, erlangen könne. Nach den Thomisten sei nun die praedeterminatio physica eine absolut nothwendige Vorbedingung zum Acte, und dennoch werde sie durch die gratia sufficiens weder verliehen, noch dem freien Belieben des Willens unterstellt; die thomistische gratia sufficiens gebe also kein für die moralische Zurechnung hinreichendes Können, den Heilsact zu setzen. Das Können beziehe sich ja nothwendig auf einen Act, und nur die wirkliche Vornahme oder Unterlassung eines Actes sei Gegenstand der moralischen Zurechnung; wie könne man aber den Act setzen, wenn man die zum Acte absolut nothwendige Vorbedingung des Actes nicht besitze? Wie dürfe vollends in einem solchen Falle die Unterlassung des Actes zur Schuld angerechnet werden? Wie dürfe man Jemanden, der etwas in der Finsterniß übersehen, bloß deßhalb eine Schuld daraus machen, weil er gesunde Augen und mithin eine genügende Sehkraft habe? Wie dürfe man einem Priester, dem Brod und Wein mangelten, die Unterlassung der Messe deßhalb vorwerfen, weil er ja wahrer Priester sei und mithin ein wahres Vermögen, Messe zu lesen, besitze? Ein Vermögen, dessen Verwirklichung nicht in unserem Belieben stehe, sei also für die moralische Zurechnung völlig unzureichend. Und doch sei es der Kirche, wie schon bemerkt, bei den genannten Definitionen besonders um ein für die moralische Zurechnung ausreichendes Können zu thun.

Ähnlich argumentiren die Jesuiten in Bezug auf das Können, welches die praedeterminatio physica dem Willen belassen soll. Diese mache dem Willen die Verwirklichung des Vermögens, den Heilsact zu unterlassen, unmöglich, und zwar unmöglich ganz unabhängig von der freiheitlichen Ent-

[1] Es geht dieß aus der 3. prop. damn. Jansenii hervor: „*Ad merendum et demerendum* in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione"; denn zur Freiheit von der Nothwendigkeit gehört eben nach der Erklärung aller Katholiken das in Rede stehende Können. Daß es sich hierbei besonders um die moralische Zurechnung handelt, gibt übrigens Billuart ausdrücklich zu.

scheidung, indem sie vielmehr dieser vorauseile; das von der praedeterminatio bewahrte posse dissentire sei also kein wahres Können. Auch die obige psychologische Begründung, welche die Thomisten beibrächten, wolle wenig verschlagen. Die Indifferenz des Urtheils sei allerdings die Wurzel der Indifferenz des Willens; damit sei aber noch nicht bewiesen, daß Nichts das Hervortreten dieser Willensindifferenz aus jener Wurzel verhindern könne. Gott vermöge, auch wenn der Verstand vollkommen von der Indifferenz eines Gegenstandes überzeugt wäre, doch den Willen zu einem unfreiwilligen Verlangen nach demselben zu determiniren, und thatsächlich wirke er auch durch die gratia excitans dergleichen unwillkürliche Regungen im Willen.

Die Jesuiten fügen zur Bekräftigung ihres Argumentes noch hinzu: das für die moralische Zurechnung erforderliche Können sei einer der allerfundamentalsten und bekanntesten Begriffe, etwas, das nach dem hl. Augustinus[1] „die Hirten auf den Bergen, die Dichter in den Theatern, die Ungelehrten in den Gesellschaften, die Gelehrten in den Bibliotheken, die Lehrer in den Schulen, die Bischöfe an den heiligen Stätten, das ganze Menschengeschlecht auf dem Erdkreise verkündet". Deßhalb müsse die auf solches Können bezügliche, unter der Strafe des Anathems verpflichtende Definition der Kirche auch im gewöhnlichen Sinne des Wortes verstanden werden. Die Thomisten gestehen nun selbst ein, daß nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ihre gratia sufficiens für das wirkliche Handeln nicht ausreichend sei[2]; ist es ja nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ein und dasselbe, ob ich etwas wahrhaft nicht thun kann, oder ob es mir absolut unmöglich ist, daß ich es wirklich thue. Aber selbst große Theologen, und zwar nicht bloß Jesuiten, sondern auch Thomassin, Tournely, der hl. Liguori[3], vermögen nicht recht zu begreifen, wie die thomistische gratia sufficiens für die Haltung der Gebote wirklich ausreichend sei. Jedenfalls scheint es verkehrt, daß die Thomisten einen der allerklarsten und gemeinsten Begriffe, den Begriff des zur moralischen Zurechnung erforderlichen Könnens, durch ihre theologische Erklärung in fast unentwirrbare Schwierigkeiten hüllen.

Hierauf erwiedern die Thomisten: das Wort gratia sufficiens sei ein theologischer Begriff und sei deßhalb auch nicht nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, sondern im theologischen Sinne zu deuten[4]; es sei darunter ein wahres, vollkommenes, ungehindertes Können zu verstehen; ein solches reiche aber für die moralische Zurechnung vollkommen aus[5]. Dazu komme aber noch,

---

[1] S. August. de Gen. ad lit. lib. 7. c. 1.

[2] Quamvis gratia thomistice sufficiens, si usitato ac vulgari loquendi modo inhaerere velimus, non sit vere sufficiens ad actu agendum Graveson, Epist. tom. 2. epist. 5. pag. 102.

[3] Das heilige Concil von Trient, Nr. 106 u. 107, wo sich der Heilige zugleich auf Thomassin und Tournely beruft.

[4] Graveson l. c.

[5] Alvarez, disp. 71. n. 12. pag. 606 u. a. a. O.

daß man nur durch seine Schuld der zur wirklichen Beobachtung der Gebote erforderlichen gratia efficax beraubt werde[1].

Die Jesuiten geben mit Freuden zu, daß ihre Gegner an der katholischen Glaubenslehre von dem durch die gratia sufficiens vermittelten wahrhaftigen Können aufrichtig festhalten; es frage sich nur, ob hiermit ihre theologische Deutung dieser höchst einfachen Glaubenslehre und Vernunftwahrheit in Harmonie stehe. Die Theologie dürfe nicht dem nüchternen Menschenverstande widersprechen, der sich genöthigt sehe, auszurufen: wie *kann* ich wahrhaftig etwas thun, wenn es mir wegen Mangels einer *Vorbedingung absolut unmöglich* ist, den Act wirklich zu setzen? Und wie vollends darf mir die Unterlassung eines solchen Actes zugerechnet werden? Allerdings haben spätere Thomisten die in dieser Lehre liegende Härte durch die Behauptung zu mildern gesucht, daß demjenigen, der die hinreichende, nicht aber die wirksame Gnade hat, die Erfüllung des göttlichen Gesetzes deßhalb möglich sei, weil der Mangel der wirksamen Gnade aus der Schuld des Menschen entspringe. Aber Thomisten ersten Ranges, primae notae, wie Billuart (l. c.) schreibt, glauben, eine der hinreichenden Gnade vorhergehende Sünde, ja selbst die Erbsünde, sei Grund genug, warum Gott dem Menschen die wirksame Gnade verweigere. Wenn aber dieses der Fall ist, so ist offenbar, daß ein solcher Mensch, weil er die geschehene Sünde nicht ungeschehen machen kann, sich trotz der gratia sufficiens, wie die Sachen nun einmal liegen, in der absoluten Unmöglichkeit befindet, die wirksame Gnade zu erlangen. Deßhalb haben noch andere Thomisten die Schwierigkeit dadurch zu lösen gesucht, daß sie sagten: derjenige, welcher die gratia sufficiens habe, verschulde selbst wegen des Widerstandes gegen diese Gnade, und nicht bloß wegen einer vorhergehenden Sünde, daß er der wirksamen Gnade beraubt werde, die Gott ihm gern mittheilen würde, wenn nicht dieses Hinderniß gesetzt worden. Aber auch diese Antwort genügt nicht. Denn nach ihr geht offenbar der Verweigerung der wirksamen Gnade die Schuld des Widerstandes voraus, mithin geht auch Alles voraus, was zum Begriff der Schuld gehört, also auch die Möglichkeit, daß der Mensch nicht nur der gratia sufficiens *widerstehen*, sondern auch *nicht widerstehen* konnte. Nun behaupten dieselben Thomisten: in Wirklichkeit *nicht widerstehen* sei eben nur möglich kraft der gratia efficax[2]. Jene zum Begriff der Schuld des Widerstandes geforderte Möglichkeit, daß der Mensch auch *nicht widerstehen* könne, setzt also die Spendung der gratia efficax voraus; und doch soll dieselbe Schuld verhindern, daß die gratia efficax gespendet werde! Die Schuld ginge also nach denselben Thomisten der Verweigerung der gratia efficax voraus, obwohl sie begrifflich nur nach Ertheilung dieser Gnade denkbar ist. Dieser Widerspruch tritt besonders greifbar bei der allerersten Sünde oder Nachlässigkeit hervor. Um dieselbe zu vermeiden, hätte *vorher* die gratia efficax gespendet werden müssen; sie wurde aber *vorher*

[1] Billuart, tom. I. diss. 8. art. 4. § 3. pag. 360.

[2] Billuart l. c.

nicht gespendet, sondern verweigert. Warum verweigert? Offenbar nicht wegen der ersten Sünde, weil diese erst nachher geschah. Die Thomisten werden nun darauf antworten, schon die gratia sufficiens gebe auch ohne die efficax ein wahres Vermögen, der Gnade nicht zu widerstehen, und begründe deßhalb die Schuldbarkeit, obwohl es ohne die gratia efficax unmöglich sei, in Wirklichkeit nicht zu widerstehen. Doch dieß ist gerade jener harte Satz, zu dessen Milderung gesagt worden, daß die gratia efficax nur wegen der Schuld der Menschen verweigert würde. Der erwähnte Satz ist und bleibt also ein Fundament der ganzen thomistischen Erklärung, so groß auch die Schwierigkeiten sind, die er dem Verständniß bietet.

3. Wie die Begriffserklärung von Können, so sind auch die auf die Freiheit und Nothwendigkeit bezüglichen Auseinandersetzungen beider Schulen verschieden.

Gewöhnlich setzt man die Freiheit in ein actives Vermögen, beim Vorhandensein aller Vorbedingungen den Act zu setzen oder nicht zu setzen. Die Jesuiten schließen hieraus: also, wenn alle Vorbedingungen zum Acte da seien, hange es einzig noch von der eigenen Entscheidung des Willens ab, dieses Vermögen nach Belieben zu verwirklichen und zu gebrauchen; allerdings könne der Wille nicht unabhängig von Gott sich aus dem Zustande des Vermögens in den des Actes versetzen; was aber von Seiten Gottes für das Zustandekommen des Willensactes erfordert werde, sei entweder Vorbedingung zur Entscheidung oder begleite diese; das erstere gehöre zu den Vorbedingungen, bei deren Vorhandensein es der eigenen beliebigen Entscheidung des Willens überlassen bleibe, den Act zu setzen oder nicht zu setzen; das zweite zu erhalten, sei derselben eigenen Entscheidung anheimgestellt. Die thomistische Doctrin lasse aber weder jenes der Freiheit wesentliche Vermögen, noch diese ebenso wesentliche Willensentscheidung aufkommen; denn mit ihrer gratia sufficiens allein könne der Wille noch nicht in Wirklichkeit den Act setzen, dazu werde die *praedeterminatio* erfordert; und trete diese hinzu, so könne der Wille schon vor seiner Entscheidung nicht mehr in Wirklichkeit den Act unterlassen; ein solches Vermögen, dessen Verwirklichung für den Willen wegen einer von ihm unabhängigen Ursache unmöglich werde, sei, wie schon bemerkt, für die moralische Zurechnung illusorisch; ebenso illusorisch sei auch die eigene Entscheidung des Willens, wenn derselbe schon vorher physisch durch einen Andern entschieden worden; also, um wahrhaft frei zu sein, müsse beim Vorhandensein aller von Seiten Gottes oder der Creatur herrührenden Vorbedingungen es von des Willens eigener, nicht durch Gott physisch

vorhergemachter Entscheidung abhängen, ob er in Wirklichkeit das Vermögen, den Act zu setzen, oder das Vermögen, den Act zu unterlassen, gebrauchen wolle.

Gegen diese Auseinandersetzung erheben sich die Thomisten. Einige verwerfen jene ihnen unbequeme Definition der Freiheit als nominalistisch. Aber diese Definition war vor dem Ausbruch der Controverse gang und gäbe, besonders auch in den Dominicanerschulen, weßhalb Soto und Medina [1] dieselbe einfachhin ohne jede Bemerkung als wahr voraussetzen und zur selben Zeit Bellarmin sie *communis* nennt [2]. Die meisten späteren Thomisten nehmen dieselbe denn auch wirklich an und suchen sie in ihrer Weise zu erklären: wenn unter den praerequisita nur solche zu verstehen seien, welche der Zeit, nicht bloß der Natur nach, vorausgehen, dann sei kraft der Freiheit mit solchen Vorbedingungen die wirkliche Unterlassung des Actes vereinbar; wenn aber unter den praerequisita alle Vorbedingungen, die sowohl der Zeit als der Natur nach vorausgehen, (mithin auch die praedeterminatio physica) zu verstehen seien, dann sei kraft der Freiheit nur das Vermögen, den Act zu unterlassen, nicht die wirkliche Unterlassung des Actes, mit solchen Vorbedingungen vereinbar [3]. Gegen diese Abschwächung des Begriffes der Freiheit erheben sich nach dem Zeugnisse Mastrius', des größten neueren Scotisten, „alle Schulen" [4]. Die thomistische Erklärung der Definition verwirft gleichfalls der Benedictiner Curiel, den seine Ordensgenossen und die berühmte Universität von Salamanca als einen ihrer größten Theologen verehren [5].

Die Kirche hat definirt, daß Freiheit von der Nothwendigkeit zum Verdienst oder zur Schuld erfordert werde [6]. Nothwendigkeit ist nun, wie der hl. Thomas bemerkt, die Unmöglichkeit, daß etwas nicht sei. Auf die Thätigkeit der Ursachen angewandt, ist Nothwendigkeit deren unabänderliche

---

[1] Soto, De nat. et gr. l. 1. c. 16. und Medina, in 1. II. qu. 6. art. 2.

[2] Liv. de Meyer, Hist. Congr. 783.

[3] Alvarez, disp. 115. n. 3 ss. pag. 915 ss. Billuart, diss. 8. art. 4. § 2.

[4] Mastrius, De anima disp. 7. qu. 2. art. 2. n. 20: „Hunc modum explicandi libertatis usum recipiunt *omnes scholae* extra Thomistarum, quae jure merito in hoc ab omnibus derelinquitur; nam explicando usum libertatis solum in sensu diviso a praerequisitis *nimis restringit libertatem nostram, imo totaliter auferre videtur.*" Aehnlich der Dominicaner Dominicus de Soto in Bezug auf das Verhältniß des concursus zur Freiheit. De natura et gratia I. 16.

[5] Cfr. Suarez, Proleg. I. ad tract. de gratia I. c. 6, ed. Vives, VII. 37.

[6] Prop. 3. damn. Jans.

Vorausbestimmung zu Einem, weil damit die vorausgehende Unmöglichkeit gegeben ist, daß dieses Eine nicht geschehe. Von dieser eigentlichen Nothwendigkeit (necessitas *antecedens*) ist die uneigentliche, sog. nachfolgende Nothwendigkeit zu unterscheiden [1], die nichts anderes als die Unmöglichkeit ist, daß, wenn etwas, auch in freiester Weise, geschieht, es zugleich nicht geschehe. Der vorausgehenden Nothwendigkeit entgegengesetzt ist die Freiheit, weil sie, wie oben bemerkt, die Möglichkeit in sich schließt, daß der Act, welcher frei geschieht, auch nicht geschehe.

Die Thomisten läugnen nun, daß die praedeterminatio physica den Willen nöthige, weil sie nämlich dem Willen das wahre Vermögen, den Act nicht zu setzen, belasse; wo dieses Vermögen sei, könne der Wille den Act auch nicht setzen; es sei also nicht einfachhin eine Unmöglichkeit da, daß der Act nicht geschehe, mithin auch keine wahre Nothwendigkeit; sondern diese trete erst in den Willen ein, wenn und wiefern er den Act setze; eine solche dem Acte nachfolgende Nothwendigkeit aber behindere die Freiheit nicht. Ja, die Freiheit werde so wenig durch die unwiderstehliche Allmacht, welche den Act im Willen wirkt, gehindert, daß diese Allmacht sie vielmehr erzeuge. Gott wolle nämlich nicht nur, daß der Act geschehe, sondern auch, daß derselbe mit Freiheit geschehe, was wegen der Allmacht auch unfehlbar in Erfüllung gehe.

Dagegen behaupten nun die Jesuiten: allerdings werde das Dogma der Freiheit von den Thomisten anerkannt, inwiefern sie, was die Jansenisten läugnen, aufrichtig behaupten, daß der Wille durch die gratia sufficiens ein wahres und volles Vermögen erhalte, den Act zu setzen, und frei von vorausgehender Nöthigung auch unter der wirksamen Gnade ein wahres und volles Vermögen behalte, den Act nicht zu setzen. Aber es frage sich, ob ihre weiteren Erklärungen mit diesem ihrem Glauben in Einklang gebracht werden könnten; das scheine aber nicht der Fall zu sein. Die praedeterminatio erzeuge vermöge ihrer innern Kraft und Natur eine volle Unmöglichkeit, daß der Act, wozu sie bewege, nicht geschehe, also eine wahre Nothwendigkeit des Actes; weil aber diese praedeterminatio den Willen innerlich auf eine von ihm unabhängige Weise erfasse, die adäquate Ursache seines Mitwirkens sei und deßhalb diesem vorausgehe, so müsse auch die aus ihrer Natur sich ergebende Nothwendigkeit als den Willen innerlich erfassend, von ihm unabhängig, seiner Thätigkeit vorausgehend, dieselbe verursachend, mit einem Worte als eine necessitas antecedens gedacht werden; Alles, was dem Willensacte nach dem thomistischen System vorausgehe: der ewige, unabänderliche, vor aller Voraussicht der freien menschlichen Thätigkeit gefaßte Entschluß des göttlichen Willens, daß der Act geschehe, die unwiderstehliche Allmacht, welche gleichfalls unabhängig von derselben Voraussicht den Entschluß ausführt, und die an der Unwiderstehlichkeit der Allmacht theilnehmende praedeterminatio, welche

[1] Die bekannte und allgemein angenommene Unterscheidung des hl. Anselm lautet: Est praecedens necessitas, quae *causa est, ut res sit*, et necessitas sequens, *quam res facit*.

sich so in das Innerste des Willens einsenke, daß sie dessen freier Thätigkeit zuvorkomme und dieselbe allein vermöge innerer Kraft unaufhaltsam erzeuge, alles dieses stehe wie himmelhohe Felsen unbeweglich uns schwachen Menschen gegenüber; eine solche vorausgehende, unabänderliche, den Willen von innen erfassende Nothwendigkeit sei in directem Widerspruch mit jener wahren und vollen, für die moralische Zurechnung durchaus geforderten Möglichkeit, anders zu handeln, und darum könne auch die Allmacht Gottes, welche Widersprechendes nicht zu wirken vermöge, nicht beides zugleich im Willen hervorbringen. Daß die praedeterminatio der Zeit nach dem Willensacte nicht vorausgehe, thue nichts zur Sache; es käme zur Beurtheilung, ob eine necessitas antecedens sei, nicht auf die Zeit, sondern auf die Natur der Sache an; im Systeme der Gesellschaft Jesu gehe die Unfehlbarkeit und also auch die mit dieser verbundene Nothwendigkeit der Zeit nach dem Willen voraus; weil aber dieselbe die scientia media, die scientia media hinwiederum die Wahrheit des vorausgesehenen freien Willensactes voraussetze: so hänge jene Nothwendigkeit ihrer Natur nach von dem vorausgesehenen Gebrauche der menschlichen Freiheit ab, die, wenn sie sich in einem bestimmten Falle zu einem bestimmten Acte entschlösse, nicht zugleich diesen Act unterlassen könne; das sei aber, wie alle Theologen zugeben, eine necessitas consequens, welche durch die Wahrheit eines Actes geschaffen würde. Nach Anselmus, Thomas und den älteren Thomisten lasse sich die mit der Freiheit vereinbarte nachfolgende Nothwendigkeit auf das principium contradictionis (*idem* nequit simul esse et non esse) zurückführen; das treffe nun wohl bei der auf der scientia media fußenden, nicht aber bei der durch die praedeterminatio physica verursachten Nothwendigkeit ein, weil ja diese praedeterminatio nicht dasselbe Ding mit dem freien Acte sei und ebenso wenig dessen Wahrheit voraussetze, mithin keineswegs kraft des principium contradictionis aus dem Sein der praedeterminatio die Unmöglichkeit des Nichtseins des freien Actes sich ergebe; diese Nothwendigkeit des Actes werde nach dem thomistischen System vielmehr lediglich durch die unaufhaltsame Kraft seiner Ursache, der praedeterminatio, erzeugt, sei also wahrhaftig, um mit Anselmus zu sprechen, eine necessitas praecedens, quae causa est, ut res [actus] sit.

Die Thomisten lassen den Vorwurf des widerspruchvollen Denkens nicht auf sich sitzen; sie läugnen, daß jede vorausgehende Ursache auch eine sogenannte vorausgehende Nothwendigkeit erzeuge und die Freiheit aufhebe. Die göttlichen Beschlüsse setzten nicht nur fest, daß die Acte geschehen, sondern auch, daß sie mit Freiheit, d. i. mit dem Vermögen, den Act zu unterlassen, geschehen. Solche Beschlüsse verursachten die Freiheit, anstatt sie aufzuheben [1]. Übrigens dürfe man sich nicht über die Schwierigkeit, die Unfehlbarkeit mit der Freiheit zu vereinen, wundern; es sei eben ein Geheimniß, das man nicht begreifen, sondern glauben müsse, wie das Geheimniß der Dreieinigkeit. Daneben werfen dann die Thomisten den Vorwurf des widerspruchvollen Denkens auf die Annahme der scientia media.

[1] Billuart l. c.

4. Gott erkennt nicht nur alles Mögliche (scientia simplicis intelligentiae) und alles absolut Zukünftige (scientia visionis), sondern auch, wie die Theologen beider Schulen jetzt annehmen, die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe, daß z. B. die Tyrier sich bekehren würden, wenn die Wunder Christi vor ihnen gewirkt worden; daß die Bewohner Ceila's David verrathen würden, wenn derselbe in ihrer Stadt geblieben, u. s. w. Die Jesuiten wenden nun auf jede Voraussicht der freien Handlungen, sowohl der absolut als der bedingt zukünftigen, den allgemein von den heiligen Vätern angenommenen Kanon an: Nicht darum geschehen die freien Acte, weil Gott sie voraussieht, sondern umgekehrt, darum werden sie von Gott vorausgesehen, weil sie geschehen [1]. Natürlich ist hiermit nicht gesagt, daß die Acte der Geschöpfe die göttliche Voraussicht verursachen; ihre Wahrheit ist vielmehr nur Bedingung der Voraussicht. Den beiden Gliedern der althergebrachten Unterscheidung: sc. simplicis intelligentiae und sc. visionis, fügen die Jesuiten noch ein drittes: die sc. media, die Voraussicht der bedingt zukünftigen freien Handlungen, hinzu, weil letztere streng genommen weder unter das erste noch unter das zweite Glied der Unterscheidung fällt, sondern etwas von beiden participirt; dieselbe geht nach ihnen gleich der sc. simplicis intelligentiae allen freien Willensbeschlüssen Gottes voraus. Das wird ihnen nun von den Thomisten als eine Neuerung vorgeworfen, obwohl auch diese in Verlegenheit kommen [2], wenn sie sagen sollen, zu welcher scientia die Voraussicht der bedingt zukünftigen freien Handlungen gehört. Aber darin sind sie einig, daß sie behaupten, Gott erkenne absolut und bedingt zukünftige freie Handlungen der Geschöpfe nur in seinen eigenen freien Willensbeschlüssen, durch welche allein diese Acte ihre unfehlbare, von Ewigkeit her erkennbare Wahrheit erhielten; solche göttliche Erkenntniß in Verbindung mit den von ihr Vorausgesetzten göttlichen Willensbeschlüssen sei Ursache des Zukünftigen; falsch sei mit-

[1] Card. Franzelin hat in seinem Tract. de Deo (Romae 1870) th. 42. pag. 409 ss. ausführlich gezeigt, daß dieser Kanon einstimmig von den heiligen Vätern angenommen wird.

[2] Billuart, diss. VI. art. 5, ad obj. 3: „R. In hoc divisos esse Thomistas. . . . Ex his duabus sententiis elige quam malueris, est quaestio de nomine; sive enim dixeris esse simplicis intelligentiae, sive visionis, perinde est, modo non dixeris independentem a decreto actuali, qualem mediam fingunt Molinistae.“ Übrigens deutet gerade Billuart den Unterschied zwischen den Objecten der göttlichen Erkenntniß sehr scharf an. Siehe unten S. 35, Note 1.

hin der Causalsatz: Weil etwas zukünftig ist, darum wird es von Gott erkannt, auch wenn man diesen Satz nur vom Gegenstand, wovon die Erkenntniß genommen wird, verstände; es sei das Gegentheil wahr: Darum ist etwas zukünftig, weil es von Gott frei erkannt wird; darum werde der Antichrist kommen, weil Gott es erkannt hat, daß derselbe kommen werde [1]. Das Gesagte finde, mutatis mutandis, seine Anwendung auch auf die Sünden. Inwiefern die sündhaften Acte etwas Positives sind, sei Gott durch die physische Prädetermination Ursache derselben und sehe es also auch darin voraus; inwiefern sie aber etwas Negatives, nämlich die Abweichung von der Sittenregel, enthalten, verhalte sich Gott *nur zulassend*, da er weder direct noch indirect Ursache der Sündenschuld sein könne; aber er sehe die Sündenschuld in dieser Zulassung voraus, die nichts Anderes sei als die Verweigerung der Prädetermination zum Guten; denn wie Gott die Vernichtung einer Creatur in der Verweigerung seiner erhaltenden Thätigkeit erkennen könne, ebenso sicher vermöge er das Abweichen von der Sittenregel in der Verweigerung der Prädetermination zur Beobachtung der Sittenregel zu erkennen. Gott sehe also auch die Sünden in seinen Beschlüssen, zu prädeterminiren oder nicht zu prädeterminiren, voraus [2]. Die Erkenntniß der freien creatürlichen Acte sei unmöglich, wenn sie nicht aus den göttlichen Entschlüssen geschehe. Denn die betreffenden freien Acte seien in

---

[1] Alvarez, disp. 16. n. 5. 6. 7. pag. 131 s.: „Scientia Dei, quatenus praesupponit liberam determinationem suae voluntatis . . ., est scientia libera. . . . Causalis ista: *Quia res futurae sunt, ideo cognoscuntur a Deo,* est falsa; haec autem est vera: *Quia Deus scientia libera scivit aliquid esse futurum, ideo futurum* est. Conclusio ista communiter recepta est inter Thomistas . . . Deus non accipit scientiam suam a rebus creatis, etiam tanquam ab objecto . . . Ideo [Antichristus] est nasciturus, quia Deus novit scientia libera, illum esse nasciturum."

[2] Alvarez, disp. 11. n. 3. pag. 113: „Deus certo et infallibiliter cognoscit omnia peccata futura in decreto, quo statuit praedeterminare voluntatem creatam ad entitatem actus peccati, in quantum actio et ens est, et *permittere* malitiam moralem peccati seu peccatum ipsum ut peccatum est, *non dando auxilium efficax ad illud vitandum* . . . Deus certo scit, quod, si non conservaret creaturas in suo esse, statim redigerentur in nihilum, quoniam creatura se ipsam conservare non potest, creatore suo illam non conservante; ergo etiam scit, quod, si ipse non conservet hominem in bono rationis, homo ipse non conservabit se in bono; ergo in decreto, quo Deus statuit non dare auxilium efficax tali tempore alicui, quo bonum operando vel abstinendo a peccato, bonum rationis conservet, certo scit, quod homo ab eodem bono rationis peccando deficiet.

sich, bevor sie geschehen, gar nichts und werden eventuell, falls es sich um bedingt zukünftige Acte handelt, auch gar nicht existiren. Diese Acte könnten aber auch nicht im menschlichen Willen erkannt werden, weil der Wille ja indifferent zum Setzen oder Nichtsetzen der Acte wäre und ohne die göttliche praedeterminatio nicht handeln könnte; sie könnten mithin nur in dem göttlichen Beschluß, den Willen zu einem Acte zu prädeterminiren, erkannt werden. Auch die Erkenntniß der bedingt zukünftigen Acte sei hiervon nicht ausgenommen. Gott erkenne sie in seinen Beschlüssen, unter den gegebenen Bedingungen den Willen zu einem bestimmten Acte zu prädeterminiren oder nicht zu prädeterminiren [1].

Eine solche Voraussicht ist aber völlig irrelevant für die Erklärung der Beschlüsse der Prädestination und Gnadenausspendung, weßhalb sie auch von keinem Thomisten hierfür verwerthet wird. Hieraus ergibt sich eine wichtige Regel zur Beurtheilung der Väter und älteren Theologen: wer die Voraussicht der bedingt zukünftigen Handlungen jenen göttlichen Beschlüssen vorausgehen läßt und zu deren Erklärung benutzt, denkt nicht thomistisch von dieser Voraussicht.

Die Jesuiten erwiedern den Thomisten, die göttliche Voraussicht biete dem Menschen große Schwierigkeiten dar; sicher sei es, daß Gott die absolut und bedingt zukünftigen freien Acte erkenne; sicher scheine zum Mindesten betreffs der Sünden zu sein, daß sie deßhalb von Gott vorausgesehen werden, weil sie geschehen; wenn diese Erkenntnißweise aber für einige Acte möglich sei, so könne Gott alle in gleicher Weise erkennen; wie? das sei vielleicht nie genügend zu erklären [2]; auch jetzt noch müsse man mit dem Psalmisten ausrufen: Mirabilis facta est scientia tua ex me, non potero ad eam; befriedigte die thomistische Lösung, so wären alle Schwierigkeiten geebnet; weit entfernt aber, daß diese Lösung befriedige, brächte sie zu den bezeichneten andere unlösliche Schwierigkeiten hinzu. Wenn die Indifferenz der Grund sei, warum die freien Acte nicht aus dem freien Willen erkannt werden könnten, so könnten dieselben auch nicht aus der göttlichen Determinirung oder Einwirkung erkannt werden; diese hebe ja die Indifferenz, als der Freiheit wesentlich, nicht auf; auch der von Gott prädeterminirte Wille behalte seine Indifferenz. Dazu kämen die Schwierigkeiten, welche für die Vereinigung

[1] Billuart, diss. VI. art. 6. § 5.

[2] Die scharfsinnigen Erklärungsversuche auszuführen, wäre hier nicht am Platze. Wir verweisen auf Card. Franzelin, l. c. und auf die trefflichen Aufsätze über das göttliche Vorherwissen von Dr. Hensen im „Katholik", 1873.

der Freiheit mit der physica praedeterminatio beständen; außerdem träten aber noch andere für die thomistische Erklärungsweise des göttlichen Vorauswissens hinzu. Zuerst scheinen die Entschlüsse des göttlichen Willens, unter gewissen Bedingungen zu prädeterminiren, ganz unnütz, wie z. B. der Entschluß: ich nehme mir vor, wenn ich vor den Tyriern Wunder verrichte, sie zur Annahme des Evangeliums zu prädeterminiren, doch aber vor ihnen niemals diese Wunder zu verrichten. Noch viel wichtiger sei aber der Einwand, daß die thomistische Erklärung der göttlichen Voraussicht Gott zum Urheber der Sünde zu machen scheine. Freilich, wenn Gott so auf die Potenz einwirke, daß er überhaupt zum Handeln oder zum Guten im Allgemeinen bewege, der Wille aber sich zu dem besondern sündhaften Acte entscheide; wenn Gott so unmittelbar zum sündhaften Acte mitwirke, daß sein Concurs indifferent sei und von der Creatur zur Sünde determinirt werde: dann sei es erklärlich, daß Gott trotz seines Concurses zur sündhaften Handlung nicht Ursache der Sünde sei; denn die Sünde sei nicht darum Sünde und Abweichung von der Sittenregel, weil sie überhaupt eine Handlung oder aus einer auf das Gute gerichteten Bewegung hervorgegangen, sondern weil sie *diese bestimmte* verbotene Handlung sei. Doch die Thomisten perhorresciren gerade eine solche Auffassung als unwürdige Unterwerfung der göttlichen Bewegung unter die menschliche Determinirung; sie lehren, daß Gott zu jeder bestimmten, auch sündhaften Handlung physisch prädeterminire. Wie sollte Gott dann aber nicht auch Ursache der mit dieser bestimmten Handlung verbundenen Sünde sein?

Die Erwiederung, daß Gott nur zu dem Positiven des Actes prädeterminire, die Schuld, das Abweichen von der Sittenregel aber nur geschehen lasse, scheint nicht zu befriedigen; denn das Abweichen von der Sittenregel klebt eben jener bestimmten positiven Handlung entweder wesentlich oder doch unter den gegebenen Umständen unabtrennbar an, Gott kann darum nicht zu derselben prädeterminiren, ohne zugleich zur Übertretung der Sittenregel zu bestimmen; zudem ist jenes Geschehenlassen die Verweigerung des physischen Prädeterminirens zum Moralisch-Guten, welche ebenso unfehlbar die Sünde nach sich zieht, als die Verweigerung der Erhaltung von Seiten Gottes die Creatur vernichtet. Hiernach scheint der Mensch nothwendig das Gesetz übertreten zu müssen, wenn Gott ihn nicht zum Befolgen des Gesetzes prädeterminirt. Und wer trägt im besagten Falle die Schuld der Übertretung: Gott, welcher das zum wirklichen Vermeiden der Sünde Nothwendige verweigert, oder der Mensch, welcher nicht lassen kann, was Gott nicht verhindert? Manche Thomisten recurriren nun freilich auf die Disposition, um derentwillen das Geschöpf die Verweigerung der Prädetermination verschulde; aber was ist diese

Disposition vor der ersten Sünde oder sündhaften Stimmung der Engel und der Stammeltern? Schließlich nichts Anderes als die den Geschöpfen anklebende Fehlbarkeit [1], die, weil sie allen und zwar mit absoluter Nothwendigkeit anklebt, nicht der Grund sein könne, daß die einen vor den andern den Mangel der Prädetermination verschulden. Das Gesagte trete aber, so urgiren die Jesuiten, bei der Erklärung der Voraussicht der absolut oder bedingt zukünftigen freien Acte scharf hervor; die thomistische Bekämpfung der gegnerischen Ansicht laufe darauf hinaus, daß Gottes Willensentschlüsse der einzige Grund für die Wahrheit der absolut oder bedingt zukünftigen sündhaften Acte seien; wenn aber das, seien sie auch der einzige Grund, warum die sündhaften Acte in der bestimmten Zeit oder unter den gesetzten Bedingungen wirklich würden; dann aber fiele auch die ganze Schuld an diesen Acten zuletzt auf Gott zurück.

Es gibt Thomisten, die sich aus der Verlegenheit durch die Behauptung zu helfen suchen: Gott determinire erst zur sündhaften Handlung, nachdem der Wille sich vorher dazu determinirt habe [2]. Damit fallen sie jedoch von der thomistischen Lösung des Problems ab und müssen folgerichtig eine scientia media annehmen, worin Gott die seiner Determination vorhergehende sündhafte Determinirung der Creatur erkenne. Es spitzt sich aber in der scientia media der Gegensatz beider Systeme auf das Schärfste zu. Die Jesuiten behaupten, es sei bei den freien Acten kein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen dem actus primus und dem actus secundus, auch wenn man zu dem actus primus nicht nur alle auf die freien Willensentschließungen einwirkenden creatürlichen Umstände oder Verhältnisse, sondern auch alle vorausgehende Einwirkung Gottes rechnet; dieser Zusammenhang sei vielmehr ein frei von der Creatur gewollter, so zwar, daß demselben actus primus je nach dem verschiedenen Belieben des Willens auch ein verschiedener actus secundus folgen kann. Es sei also nicht genug, daß Gott den actus primus erkenne, um auch den actus secundus zu wissen, sondern er müsse außer dem actus primus noch dieses freie Belieben der Creatur kennen, und es geschehe eben in der scientia media, daß Gott unter Voraussetzung des ganzen actus primus und insbesondere auch seiner eigenen vorausgehenden Einwirkung auf den Willen dessen freie Entschließung voraussehe. Die Thomisten hingegen nehmen einen innern nothwendigen Zusammenhang zwischen der göttlichen Prädetermination, bezw. der Verweigerung der Prädetermination und dem actus secundus an, so zwar, daß es ein innerer Widerspruch ist: es geschehe die Prädetermination, aber nicht der prädeterminirte Act; und ferner: es geschehe nicht die Prädetermination, aber wohl der nicht prädeterminirte Act. Darum ist die scientia media in ihrem System zu einer unfehlbaren Kenntniß und Bewirkung der freien menschlichen Acte ganz überflüssig; denn mittelst der Prädeterminationen erkennt und bewirkt Gott dieselben.

Viele Theologen laviren gewissermaßen zwischen beiden Systemen; die

[1] Billuart, diss. VIII. a. 5. ad obj. 1.

[2] Billuart, l. c. ad obj. 3. R. 2.

einen wollen die Prädetermination nur für die übernatürlich-guten Acte annehmen, nicht für die bloß natürlich-guten oder gar für die sündhaften. Doch diese vergessen, daß es sich um eine speculative Erklärung der Dogmen handelt und die Grundlagen der thomistischen Speculation ganz allgemeiner Natur sind. Die anderen wollen nicht eine Prädetermination, sondern eine physische Prämotion. Aber auf den Namen kommt es nicht an, sondern einzig und allein auf die Sache: besteht ein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen jener praemotio und der freien creatürlichen Entscheidung? Ja oder nein? Es gibt kein Mittleres. Wer diesen Zusammenhang bejaht, ist Thomist. Wer denselben läugnet, muß sich consequent zum System der Jesuiten bekennen. Freilich hat man noch einen andern Ausweg gesucht; man sagte nämlich, es bestehe ein solcher innerer Zusammenhang zwischen dem actus primus und dem actus secundus, daß mit moralischer Gewißheit der eine aus dem andern folge. Thomassin setzt nämlich die Wirksamkeit der Gnade in eine solche der Willensneigung angemessene Combination der inneren und äußeren Hilfsmittel, die Augustinianer aber in eine solche höhere Freude, daß mit moralischer Gewißheit daraus der Act des Willens folge. Es unterliegt nun gar keinem Zweifel, daß Gott jene Combination und diese Freude hervorbringen kann; aber abgesehen von allen andern Schwierigkeiten ist auch das unbestreitbar, daß eine solche moralische Gewißheit nicht die Grundlage für die absolute göttliche Unfehlbarkeit bieten kann[1].

Der Kernpunkt der ganzen Streitfrage läßt sich also nicht umgehen: ob nämlich die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade mit Nothwendigkeit aus ihrer innern Kraft und Eigenthümlichkeit hervorgehe oder aber von außen, von der scientia media, komme; allgemeiner gesprochen: ob zwischen dem freien Belieben der Creatur und dem, was demselben vorausgeht, ein innerer nothwendiger Zusammenhang bestehe oder nicht.

Es handelt sich also nicht eigentlich um die Prädestination, sondern um das Mittel, die ewigen Rathschlüsse in der Zeit auszuführen. Man kann der Gnadenlehre der Gesellschaft und doch zugleich der strengsten Auffassung der Prädestination huldigen. Umgekehrt freilich nicht. Denn jeder Thomist muß annehmen, daß die Prädestination und die negative Reprobation vor aller und jeglicher Voraussicht der freien Willensacte der Menschen geschehe, und nicht nur die Menschen, sondern auch jegliche ihrer einzelnen guten Werke vor aller Voraussicht der menschlichen Zustimmung vorherbestimmt seien. Wer also sich angetrieben fühlt, die thomistische Doctrin anzunehmen, der frage sich zuerst, ob er denn wirklich annehmen will, daß auch die negative Reprobation vor aller Voraussicht des menschlichen Thuns, selbst des bedingt zukünftigen, geschehe

[1] Billuart, diss. VI. a. 6. am Schlusse.

und unfehlbar [1] die ewige Verdammniß aller also Reprobirten zum schließlichen Resultate habe, und ob er eine solche negative Reprobation mit dem wahrhaftigen Willen Gottes, Alle selig zu machen, vereinen könne.

Es handelt sich auch nicht um die Frage, ob der göttliche allgemeine Concurs vorhergehend oder gleichzeitig (praevius oder simultaneus) sei. Wie man mit der Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu eine zuvorkommende Einwirkung Gottes auf übernatürliche Acte annehmen muß, so hindert dieselbe Gnadenlehre nicht, auch einen zuvorkommenden natürlichen Concurs anzunehmen [2]. Die Thomisten freilich müssen auch hier, falls sie consequent sein wollen, eine natürliche *prae*determinatio physica vertheidigen, welche im innern nothwendigen Zusammenhang mit dem natürlichen Willensact steht. Es handelt sich ferner nicht darum, ob die Wirksamkeit der Gnade bloß moralisch oder bloß physisch sei. Denn die Thomisten läugnen ebenso wenig, daß dieselbe auch moralisch, als die Jesuiten, daß sie auch physisch wirke; sondern es frägt sich, ob die Unfehlbarkeit der zuvorkommenden Gnade von deren physischer Wirksamkeit herrühre.

Es handelt sich auch nicht um die Dogmen selbst [3], sondern um

---

[1] Es scheint uns, als ob wir auch sagen könnten: die negative Reprobation, welche nach thomistischem System ganz unabhängig von allem menschlichen Thun geschieht, führe nicht nur unfehlbar, sondern nothwendig zur ewigen Verdammniß. Der hl. Thomas gibt uns nämlich einen höchst einfachen Kanon zur Beurtheilung, ob etwas nothwendig oder nicht nothwendig geschehe; was nicht nothwendig ist, sagt er, trifft zum Mindesten in wenigen Fällen nicht ein. Si non esset necessarium, sed contingens, deficeret saltem in paucioribus. Summa th. I. qu. 82. art. 1. Von den Millionen Menschen, die nach thomistischem System unabhängig von ihrem Thun, vor aller Voraussicht nicht prädestinirt werden, wird auch nicht ein einziger gerettet, sondern alle werden ewig verdammt; niemals, niemals trifft hiervon eine Ausnahme in so unzähligen Fällen ein; also ist es (gemäß jenem Kanon des hl. Thomas) nothwendig, daß nach dem thomistischen System alle unabhängig von der Voraussicht der menschlichen Thätigkeit verdammt werden. Aber sollte der Allbarmherzige, welcher beim Blute seines von ihm für die Welt hingeopferten Sohnes schwört, daß er nicht den Tod des Sünders will, welcher in der bestimmtesten Weise erklärt, sein Wille sei, daß Alle selig werden: sollte dieser wohl vor aller Voraussicht irgend welcher menschlichen Thätigkeit Unzählige einer solchen Nothwendigkeit überliefern, die zur ewigen Verdammniß führt? Diese Argumentation läßt sich nicht gegen die Jesuiten führen, welche eine praedestinatio ante praevisa merita annehmen, aber derselben die scientia media vorausgehen lassen.

[2] In der That nehmen manche Theologen aus der Gesellschaft Jesu einen concursus praevius an.

[3] So auch ausdrücklich Franzelin, De Deo uno, pag. 421: „Dissensus . . . non est de dogmate definito . . .“

deren Erklärung und die Lösung der anscheinend aus ihnen sich ergebenden Widersprüche. Jesuiten sowohl als Thomisten nehmen alle von der Kirche definirten Dogmen an und verwerfen alle von der Kirche censurirten Sätze über Gnade und Freiheit; beide Schulen weichen von einander ab betreffs der Art und Weise, wie diese Dogmen mit einander in Harmonie zu bringen sind, jede ist aber entschlossen, ihre Lösung der schwierigen Frage sofort aufzugeben, wenn es sich durch eine kirchliche Definition oder die weitere Entwickelung der Wissenschaft herausstellen sollte, daß ihre Ansicht mit einer Glaubenswahrheit irgendwie in Widerspruch stünde. Bis jetzt hat die Kirche nichts direct über die Harmonie zwischen Gnade und Freiheit entschieden, sondern dieselbe als eine offene theologische Frage behandelt [1].

Wenn wir aber behaupten, daß es sich nicht um Dogmen handle, so wollen wir damit keineswegs sagen, daß jede der beiden Lösungen sich gleich harmonisch den bereits definirten Dogmen einfüge. Nein, wenn die eine richtig ist, muß die andere falsch sein. Beide Lösungen widersprechen einander, sie lassen sich ebenso wenig vereinigen als Feuer und Wasser. Vermittlungsversuche sind freilich geschehen; sieht man dieselben aber genau an, so stellt es sich heraus, daß sie entweder den eigentlichen Fragepunkt, woher die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade, ganz umgehen oder auch in Wahrheit nur der einen Lösung Recht geben, mögen sie auch etwas an deren Ausdruck mäkeln.

Es ist allerdings möglich, daß man die Dogmen über Gnade und Freiheit glaube, ohne eine wissenschaftliche Lösung der sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zu versuchen. Gilt doch selbst für die natürliche Ordnung der Dinge, um mit Bossuet [2] zu reden, als erste Regel unserer Logik, daß „man die einmal erkannten Wahrheiten nie aufgeben darf, welche Schwierigkeiten sich auch bei ihrer gegenseitigen Vereinbarung in den Weg stellen mögen; sondern daß man im Gegentheil so zu sagen die beiden Enden der Kette festhalten muß, obgleich man nicht immer das mittlere Stück sieht, wodurch sich die Verkettung stetig in einander fügt!" Wieviel mehr gilt dieses Gesetz für die übernatürliche Ordnung, welche für unsere Vernunft die unbegreiflichsten Mysterien birgt! Und

[1] Wir glauben indeß, daß die Ausdrucksweise einiger Koryphäen des Thomismus, der Wille könne der wirksamen Gnade nicht im eigentlichen Sinne des Wortes widerstehen, nach der oben citirten Stelle des Vaticanums nicht mehr zulässig ist.

[2] Traité du libre arbitre, chap. 4.

in der That haben selbst große Theologen, wie z. B. noch in neuerer Zeit Perrone, diesen Standpunkt des bloßen Glaubens bezüglich unserer Frage eingenommen. Aber Solche dürfen Diejenigen nicht tadeln, welche, überzeugt von dem Berufe der theologischen Wissenschaft, die anscheinenden Widersprüche unserer Religion nach Kräften zu entwirren, die Eintracht zwischen Gnade und Freiheit darthun möchten. „Sollen wir die Wahrheit auch erkennen," sagt Professor von Kuhn [1], „so müssen wir über den Gegensatz, den sie (die Schrifttexte) aussprechen, irgendwie hinwegkommen und das einheitliche harmonische Zusammengehen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, der göttlichen Vorherbestimmung mit der menschlichen Selbstbestimmung einigermaßen begreifen können." Will man nun diese Aufgabe der theologischen Wissenschaft lösen, so muß man Farbe bekennen; man kann dann nicht an der schon oben gestellten Frage vorbeikommen: besitzt die wirksame Gnade die ihr im strengen Sinne des Wortes zukommende Unfehlbarkeit durch ihre eigene Kraft und Natur und ganz unabhängig von der göttlichen Voraussicht sowohl der bedingt- als der absolut-zukünftigen Freiheitsbethätigung? Diese Frage muß man entweder bejahen oder verneinen; eine andere Alternative gibt es nicht. Es ist also gewiß, daß, wenn es sich auch nicht um Dogmen handelt, doch nur das eine der beiden Systeme folgerichtig dem Dogma entspricht und folgerichtig die theologische Entwickelung der frühern Zeit weiter führt.

Das Vaticanum sagt in seiner ersten Constitution [2]: „So möge denn zunehmen und weit und mächtig fortschreiten, in den Einzelnen wie in der Gesammtheit, in jedem Menschen wie in der ganzen Kirche, mit der Entwickelung der Zeiten und Jahrhunderte Einsicht, Wissenschaft und Weisheit, aber nur innerhalb des zustehenden Bereiches; unverändert nämlich bleibe das Dogma, unverändert der Sinn, unverändert der Ausspruch." Daß dieser Wunsch in Erfüllung gehe, daran arbeiten zahllose Theologen unter dem Beistande des in der Kirche waltenden Geistes, und eine Lästerung gegen die Kirche und den heiligen Geist wäre die Behauptung, daß diese ganze Arbeit vergeblich sei, daß nicht das Dogma besser aus seinen Gründen und Quellen dargethan, weiter durch Folgerungen entwickelt oder angewandt, klarer durch Lösung anscheinender Widersprüche erkannt werde. Seit Augustinus sind fast fünfzehn, seit

[1] Tübinger Quartalschrift, 1864, S. 285.

[2] Cap. IV. in fine.

Thomas sechs Jahrhunderte verflossen: die Entwickelung der Theologie hat sicher nicht während dieser Jahrhunderte still gestanden. Besonders gilt das von der Gnadenlehre, weil nach den Zeiten des hl. Thomas in Betreff der Freiheit und Gnade die gewaltigsten Häresien entstanden und die umfangreichsten kirchlichen Definitionen erlassen sind. Wir beleidigen also nicht den hl. Augustinus oder den hl. Thomas, wenn wir behaupten, daß die eine oder die andere schwierige Frage, die sie nicht gelöst hatten, von Späteren entwirrt wurde. Dieselbe kann ja vielleicht zur Zeit jener großen Lehrer gar nicht oder wenigstens nicht in aller Schärfe und Bestimmtheit aufgestellt worden sein.

Doch wenn auch die Frage damals debattirt worden wäre, ohne eine Lösung zu finden, so stellt sich ein neuerer Scholastiker durch den Versuch einer Lösung schon darum nicht anmaßlich über jene großen Lehrer, weil er ja nur auf den Schultern derselben stehend weiter baut. Denn die mittelalterliche Scholastik ruht auf dem hl. Augustinus, dem größten der heiligen Väter, wie die spätere auf dem hl. Thomas, dem Fürsten der Theologen. So gewaltig aber auch jene Atlanten in die Höhe reichen, auf ihnen haben Unzählige, mit Hilfe des heiligen Geistes, den Bau weiter emporgethürmt; und es gereicht dem Fundamente nicht zur Unehre, daß der von demselben getragene Bau es überragt. Das Princip dieses wahren Fortschrittes ist ächt katholisch. Allerdings muß der Theologe fort und fort seinen Geist an dem Worte Gottes, an der Patristik, insbesondere den Werken Augustins, an den großen Theologen der Vorzeit, vorzüglich dem hl. Thomas, erfrischen und befruchten; doch, wie es protestantisch ist, bei der Bibel, und jansenistisch, bei dem hl. Augustinus stehen bleiben zu wollen, ebenso ist es unkatholisch, beim hl. Thomas Halt zu machen und das Dunkel zu lieben, welches er nicht erhellen konnte. Die Lösung einer Frage, die weder er noch Augustin beantwortet haben, ist keine Neuerung, falls dieselbe, wie das Vaticanum erklärt, nur nicht mit Veränderung des früher festgehaltenen Dogmas und Sinnes geschieht.

Wenn wir die theologische Wissenschaft einen herrlichen Dom nennen dürfen, so bilden die Dogmen der Freiheit und der Gnade zwei sich gegenüberstehende Säulen, deren Aufbau mit dem göttlichen Grundriß selbst gegeben ist. Hunderte von Theologen haben an diesem Aufbau gearbeitet, um denselben immer höher zu führen und schließlich durch einen Bogen harmonisch mit einander zu verbinden. Wenn Letzteres Jemanden geglückt ist, so darf er darob nicht sogleich der Neuerung be-

zichtigt werden, sondern dieser Vorwurf trifft ihn nur dann, wenn er den Bau nicht nach dem göttlichen Grundriß, nach den Plänen der früheren Meister, die diesen Grundriß am besten erfaßt, nach der Arbeit der früheren Jahrhunderte oder Jahrtausende, die Grundriß und Pläne bereits auszuführen anfingen, vollendet hat. Denn der Bogen, welcher beide Säulen mit einander harmonisch verbinden soll, war bereits in dem Grundriß präformirt, in den Plänen entwickelt, und der Ansatz zu demselben in dem Bau der Säulen gegeben. Hiernach ist seine Vollendung zu beurtheilen; und so können wir von dieser Vollendung, wenn dieselbe auch erst in später Zeit erfolgt ist, dennoch sagen, daß sie mit der frühern Arbeit übereinstimme oder ihr widerspreche. Doch diese Kritik wollen wir nicht schon jetzt ausüben. Denn zunächst denken wir nur die Geschichte der Controverse und der durch sie hervorgerufenen Systeme zu geben.

2. Gnade und Freiheit nach dem hl. Augustinus.

Woher rührt die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade, und wie ist sie mit der Fehlbarkeit des freien Willens zu vereinen? Das ist der eigentliche Fragepunkt in unserer Controverse. In dieser Bestimmtheit war derselbe weder zu den Zeiten des hl. Augustinus, noch zu denen des hl. Thomas aufgestellt und darum noch viel weniger ex professo gelöst worden. Nichtsdestoweniger haben Beide über die Wirksamkeit der Gnade und die Natur der Willensfreiheit Manches gelehrt, das nur einer consequenten Entwickelung bedurfte, um unsere Frage zu lösen.

Diese Behauptung, welche wir im gegenwärtigen und im folgenden Abschnitt beweisen werden, enthält zugleich den Entstehungsgrund der Controverse; denn nur deßhalb konnten unter den beiden dem hl. Augustinus und dem hl. Thomas so ergebenen Schulen langwierige Streitigkeiten über den Sinn der heiligen Kirchenlehrer geführt werden, weil diese beiden Lehrer nicht ex professo den Controverspunkt behandelt hatten. Auf beiden Seiten stehen wahrhaft große Theologen, die als aufrichtige Verehrer der genannten Kirchenlehrer ihr Leben gewissermaßen in das Studium derselben aufgehen ließen und dennoch zu ganz entgegengesetzten Resultaten gelangten. Wie wäre das denkbar, wenn Augustinus und Thomas klar und ausführlich unsere Frage untersucht und beantwortet hätten? Die große Controverse selbst ist also der beste Beweis für die Richtigkeit unserer These [1]. Wir wollen indeß dieselbe in Bezug auf jeden der beiden Lehrer erörtern.

Der Kampf, den Augustinus gegen Pelagianer und Semipelagianer führte, bezog sich auf die Unverdientheit und Nothwendigkeit der innern, den Verstand und den Willen bewegenden Gnade zu jedem Heilswerke, auch zum Anfang des Glaubens [2]. Das Alles kommt aber in unserer

---

[1] So argumentiren auch Professor v. Kuhn und P. Kleutgen (Theologie III. 98 ff.).

[2] Siehe hierüber Petavius, De Pelagianorum et Semipelagianorum dog-

Controverse gar nicht in Frage, sondern wird bereitwilligst von beiden Seiten zugestanden; ihr eigentlicher Kernpunkt blieb also hierbei ganz unberührt.

Noch viel weniger darf man behaupten, daß Augustinus die Controverse nicht nur in den Kreis seiner theologischen Auseinandersetzungen gezogen, sondern auch eine bestimmte Lösung derselben bereits als Dogma behandelt habe, nach welchem dann auch Päpste und Concilien entschieden hätten. Damit haben wir einen andern Punkt berührt, welcher zur Aufhellung unserer Controverse viel beiträgt und darum hier beleuchtet werden muß. Alvarez stellt im Anfang seines Werkes über den Thomismus gewissermaßen als Fundament seiner ganzen Methode und Beweisführung den Satz auf, „die Lehre des hl. Augustinus über Gnade und Prädestination sei nicht bloß Lehre eines einzelnen Kirchenlehrers, sondern *katholischer Glaube*“ [1]. Ähnliches prätendirt er vom hl. Thomas. Demgemäß ward auch die Gesellschaft Jesu auf das Heftigste von den Thomisten angegriffen, weil sie ihr Ordensgesetz, daß man dem hl. Thomas in der scholastischen Theologie folgen müsse, durch den Zusatz milderte: „Die Unsrigen sollten sich hierdurch nicht so gebunden erachten, daß eine Abweichung vom hl. Thomas in keinem einzigen Punkte erlaubt wäre.“ Indem viele Thomisten so, wenigstens durch die That, den Schriften Augustins und Thomas' eine unfehlbare Autorität beilegten, verbanden sie nur gar zu oft hiermit die schon im vorigen Kapitel von uns gewürdigte Maxime, bei einem der beiden Lehrer stehen zu bleiben, ohne sich an die frühere und spätere Entwickelung der Kirchenlehre zu kehren; ja sie fühlten sich nur zu oft versucht, einzelne Sätze aus den ungeheuern Foliobänden herauszureißen und dieselben als unfehlbare Orakelsprüche zu premiren. So versperrten sie sich ganz und gar den Weg zum vollen Verständniß jener großen Lehrer.

---

matum haeresi, in der Pariser Ausgabe seiner Werke, 1866, IV. 597 ss.; Tournely, De gratia Christi, qu. 3; Liv. de Meyer, De Pelagianorum et Massiliensium erroribus (im II. Bande der Historia congregationum, ed. Venet., 1742, pag. 547 ss.). Ebenso auch die neuern Kirchenhistoriker. Allerdings haben die ältern Thomisten, wie Alvarez und Lemos, behauptet, die Controverse mit den Semipelagianern wäre nicht so sehr über die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfange des Glaubens, als bezüglich der Wirkungsweise der Gnade geführt worden; doch nach Verurtheilung des vierten Satzes des Jansenius haben sich die Thomisten, wenn auch nur allmählich, von dieser liebgewonnenen Position zurückgezogen. Siehe Billuart, tom. 3. diss. 1. praeamb. art. 2. de gratia.

[1] Disp. V. pag. 47 ss., n. 4. pag. 51.

Augustinus ist wohl der größte Denker, welcher je gelebt hat; aber eben wegen seiner Tiefe ist er nicht überall leicht verständlich; zudem ist er in verschiedenen Fragen dunkel, weil er zuerst dieselben ausführlich behandelt, bevor sie durch die mannigfaltigsten Forschungen und Controversen aufgehellt worden; darum kann man sich durchaus nicht der Auslegung, die er in den mittelalterlichen Theologen gefunden hat, entschlagen. Er war von Haus aus Rhetoriker, und seine glühende afrikanische Phantasie verließ ihn auch nicht in der Hitze des Kampfes mit den Pelagianern und Semipelagianern. Mit großer Nüchternheit muß daher seine Ausdrucksweise von dem sachlichen Inhalt, seine Argumentation von dem zu beweisenden Dogma geschieden werden; dieß ist aber nur möglich, wenn man nicht schon an einzelnen Sätzen hängen bleibt, sondern dieselben mit dem, was der Heilige anderswo lehrt, vergleicht, und dabei auch die Lehre der andern Väter, die Erklärungen der Kirche und die großartige Deutung Augustins durch die Scholastik im Auge behält.

Zeigen wir nun kurz, daß nicht die ganze Lehre des hl. Augustinus über Gnade und Prädestination „katholischer Glaube" sei! Zuerst aus Augustinus und Thomas selber! Augustin erklärt, er wolle, daß man das Seinige nicht anders annehme, als wenn man ihn nicht irren sehe. Und nicht etwa bloß aus Demuth schrieb er Solches, sondern er hielt das für die Anwendung eines katholischen Grundsatzes, der jeden Lehrer betreffe, möchte derselbe auch noch so sehr durch Heiligkeit und Wissenschaft sich auszeichnen [1]. Wie Augustinus, dachte auch der hl. Thomas. „Die Theologie," sagt er, „bedient sich der Aussprüche der Lehrer der Kirche als einer probabelen Autorität." [2] Gerade so urtheilte die ältere Schule des hl. Thomas über das Ansehen der Kirchenlehrer, insbesondere über die Autorität ihres Meisters. Zum Beweise hierfür verweisen wir auf Melchior Canus, den Lehrer des Bañez und einen heftigen Gegner der Jesuiten. Er spricht in seinem berühmtesten Werke in der bestimmtesten Weise diesen Satz aus und bezeugt, daß seine Lehrer aus dem Dominicanerorden, insbesondere der große Franciscus de Vittoria, welcher die scholastische Theologie in Salamanca zu wunderbarer Blüthe gebracht, ohne Anstand von dem einen oder dem andern Satze des hl. Thomas abgewichen seien [3].

---

[1] L. I. de dono persev. c. 21. Ep. 82. ad Hier. n. 3. Ep. 111.

[2] Summa, I. qu. 1. a. 8. ad 2.

[3] De loc. theol. l. XII. c. 1.

Es ist also ebenso unaugustinianisch und unthomistisch, wie untheologisch, allen Aussprüchen des hl. Augustinus oder des hl. Thomas eine unfehlbare Autorität beilegen zu wollen. Oder hat vielleicht die Kirche die ganze Lehre Augustins über Gnade und Prädestination als Glaubenslehre erklärt? Das sagen unsere Gegner freilich; doch man kann mit Leichtigkeit gerade aus den von ihnen angerufenen Aussprüchen der Päpste das Gegentheil zeigen. Alvarez beruft sich besonders auf den Brief des hl. Cölestin an die Gallier und die demselben angehängten Kapitel. Wir nehmen diese Berufung an. Denn wenn auch jene Kapitel nicht vom hl. Cölestin, dem übrigens Petavius, Faure und andere große Theologen sie zuschreiben, sondern vom hl. Prosper oder, wie Quesnel will, vom hl. Leo (als er noch Diakon war) verfaßt worden, so hatten dieselben doch in Rom vollgiltige Autorität, und noch vor Ablauf des 5. Jahrhunderts wurden sie dort in die Sammlung des Dionysius Exiguus aufgenommen [1]. Offenbar hatte Papst Hormisdas diese Kapitel im Auge, wenn er an Possessor schreibt: „Obgleich man aus verschiedenen Büchern des hl. Augustin und besonders aus denen an Hilarius und Prosper entnehmen kann, was die römische, d. h. die katholische, Kirche in Betreff des freien Willens und der Gnade festhält und behauptet, so finden sich doch im Archiv der Kirche bestimmte Kapitel vor, die wir dir, wenn sie dir fehlen, und ihr sie für nothwendig erachtet, zusenden werden." [2] In diesen Kapiteln werden nun zuerst die Lehren des römischen Stuhles über die Gnade angeführt, unter welchen unsere Frage, sowie auch die der Prädestination, nicht einmal berührt, geschweige entschieden werden, und dann heißt es: „Wie wir die tieferen und schwierigeren Theile der einschlagenden Fragen, welche diejenigen, die den Häretikern widerstanden, weitläufiger behandelten, nicht zu verachten wagen, so haben wir auch nicht nöthig, dieselben zu behaupten, weil zum Bekenntniß der Gnade Gottes, dessen Werke und Huld durchaus nichts zu entziehen ist, genugsam hinreicht, was gemäß den vorhin angeführten Regeln des Apostolischen Stuhles uns die Schriften lehrten, so daß wir durchaus nicht für katholisch halten, was vorgedachten Lehren widerstreitet." Konnten die Kapitel in den Schriften derer, die den pelagianischen und semi-

[1] Siehe über diese Kapitel Coustant, Epist. Romanorum Pont. in Migne PP. LL. L. 522 ss.; Werner, Franz Suarez, S. 308, Anmerkung; Labbe, SS. Conc. III. 473 ss.

[2] Labbe, SS. Conc. V. 664.

pelagianischen Häretikern widerstanden, also besonders in denen des hl. Augustinus, wohl deutlicher zwischen den Glaubenslehren und den nicht zum Dogma gehörigen „schwierigeren und tieferen" Fragen unterscheiden? Und doch citirt Alvarez [1] an der Stelle, wo er beweisen will, daß die ganze Lehre des hl. Augustinus über Prädestination und Gnade „der Glaube der katholischen Kirche" genannt werden muß, nur die Einleitung zu jenen Kapiteln und unterdrückt das Ende, welches das Gegentheil seiner Behauptung ausspricht, und zwar gerade die Worte, welche die von ihm bekämpften Gegner immer im Munde führen. Wie läßt sich eine solche Verstümmelung rechtfertigen?

Auch Andere schlüpfen über die unbequemen Kapitel hinweg, oder thun dieselben vornehm mit der Behauptung ab, sie würden fälschlich dem hl. Cölestin zugeschrieben, oder holen aus Augustin die eine oder andere spitzfindige Nebenfrage hervor, um dieselben als die in den Kapiteln gemeinten profundiores quaestiones hinzustellen. Als ob es nicht klar und bündig ausgesprochen wäre: „wir wollen die (andern, nicht in den Kapiteln enthaltenen) tieferen und schwierigeren Theile der einschlagenden Fragen (aus den Werken des hl. Augustinus) nicht verwerfen, aber auch nicht behaupten, weil zum Bekenntniß der Gnade Gottes genugsam hinreicht, was gemäß den angeführten Regeln des hl. Stuhles uns die Schriften lehrten." Diese Kapitel bilden also die Norm zur Unterscheidung des Glaubens und der nicht zum Dogma gehörigen, vom hl. Augustinus behandelten „tieferen und schwierigeren Fragen". Und weil auch Hormisdas seinen obigen Worten, daß man die Lehre der römischen Kirche aus verschiedenen Werken Augustins erkennen könne, sofort im Nachsatz die erwähnten Kapitel beifügt, so sind auch jene Worte seines Vordersatzes gemäß der im Nachsatz enthaltenen Beschränkung zu verstehen. Wenn aber Johann II. erklärt, daß die römische Kirche gemäß den Decreten seiner Vorgänger der Lehre des hl. Augustinus folge, so wollen auch diese Worte den Werken Augustins nicht eine höhere Autorität verleihen, als die Decrete früherer Päpste und insbesondere jene Kapitel es gethan. Ebenso wenig beweisen die großen Lobsprüche, welche Cölestinus und andere Päpste der Lehre und Heiligkeit Augustins gespendet, was die Gegner wollen. Tugend, Genie, Gelehrsamkeit allein verleihen noch nicht Unfehlbarkeit; nur das der kirchlichen Lehrgewalt verliehene Charisma bewirkt solches. Gleicherweise will ein der

[1] Disp. V. n. 3. pag. 49.

Lehre eines Kirchenvaters im Allgemeinen gegebener Lobspruch noch nicht die einzelnen Sätze desselben als Glaubenslehre hinstellen. Wenn darum auf der fünften Synode nicht nur von Augustinus, sondern auch von vielen andern heiligen Vätern gesagt worden: man müsse denselben „in Allem folgen, was sie über den rechten Glauben und zur Verurtheilung der Häretiker geschrieben", so ist es bisher noch keinem Theologen eingefallen, aus diesen Worten, die kräftiger lauten als irgend ein anderes über Augustinus allein gesagtes, die unfehlbare Autorität aller in den Werken der genannten Väter enthaltenen Lehren abzuleiten.

Zum Schlusse können wir für unsere Auffassung noch ein Zeugniß aus dem Breve eines neuern Papstes anführen [1]. Die Löwener Universität hatte sich an Innocenz XII. mit der Bitte gewandt, er möge ihnen gestatten, die in den Censuren der Lehre Lessius' enthaltene Lehre vorzutragen, und zugleich erklären, daß die Lehre von der gratia per se efficax und der Prädestination ante praevisa merita bisher noch nicht vom heiligen Stuhl verurtheilt worden sei und darum festgehalten werden dürfe, bis der heilige Stuhl etwas Anderes festsetze. Darauf erwiederte Innocenz mit den beregten Schlußworten des „hl. Cölestinus": „es sei genug, sich an das zu halten, was vom heiligen Stuhl in Betreff der Gnade entschieden sei; die tieferen und schwierigeren Theile der Frage, welche von denen, die den Häretikern widerstanden, behandelt worden, wolle er weder verwerfen noch behaupten".

Es könnte scheinen, als wolle diese ganze Abschweifung darauf vorbereiten, daß die Gesellschaft Jesu in der Gnadenlehre von den Behauptungen des hl. Augustinus und des hl. Thomas hätte abweichen dürfen. Dem ist aber nicht so. Nach unserer Überzeugung kommt in allen Werken der beiden Lehrer nicht ein einziger Satz vor, der, richtig verstanden, gegen die Lehre der Gesellschaft Jesu gedeutet werden könnte. Wir wollten vielmehr nur zeigen: wie jene einseitige Auffassung, die wir hier bekämpfen, neben dem Umstand, daß Augustin und Thomas nicht ex professo die in Rede stehende Frage behandelt haben, vielen Anlaß zu unserer Controverse, ihrem Wachsthum und ihrer Verwickelung, wie auch zu den bajanischen und jansenistischen Streitigkeiten bot, wie sie ferner allen diesen Kämpfen das eigenthümliche Gepräge aufdrückte, daß man meistens nur über Texte aus Augustinus und Thomas herum-

[1] „Tradidit nobis". Innocent. XII. 6. Febr. 1694. ad Acad. Lovan. Vgl. Liv. de Meyer, Hist. Congr. I. 75.

stritt. Freilich hielt die Gesellschaft Jesu die Anschauung fest, welche wir hier vertreten; sie feierte Augustinus und Thomas zwar als ihre „eigenen Lehrer", doch nicht als unfehlbare Autoritäten, und um die unermeßlichen, in deren Werken verborgenen Schätze zu heben und etwaige Schlacken vom Golde zu scheiden, holten ihre Theologen überall Hilfsmittel her: aus den Vätern, der gesammten Scholastik, den neuern Controversisten [1]. Aber die Kampfesweise der Gegner zwang auch sie zu der eben berührten Methode, die Streitfrage zu behandeln. Die Gesellschaft erhielt durch all die Kämpfe den unschätzbaren Vortheil, immer inniger sich der Theologie des hl. Thomas anzuschließen und das Band, welches ihr Ordensstifter mit demselben angeknüpft hatte, immer fester zu schlingen.

Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir zu unserer eigentlichen Frage. Wie wir vorhin bemerkten, gibt es im ganzen hl. Augustinus keinen einzigen Satz, welcher, richtig verstanden, der Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu widerstreitet. Um das nachzuweisen, müssen wir die Lehre des großen afrikanischen Kirchenlehrers über das Verhältniß der Freiheit zur Gnade hier kurz zur Darstellung bringen.

Nach dem hl. Augustinus besteht die Willensfreiheit wesentlich in dem activen Vermögen, etwas nach freiem Belieben zu thun oder nicht zu thun [2]. Den actus primus und also auch die dazu gehörige vorhergehende Einwirkung Gottes vorausgesetzt, hängt nach demselben Kirchenlehrer der actus secundus einzig von der Entscheidung des Willens ab [3]. Demselben actus primus kann ein verschiedener actus secundus entsprechen, da es möglich ist, daß von zwei Menschen, die ganz gleich an Körper und Seele afficirt sind und vom gleichen Gegenstande angeregt werden, der eine zustimmen „will", der andere aber „nicht will" [4]. Augustinus pflichtet demnach der allgemeinen Lehre der Väter bei, diese Willensentscheidung sei Bedingung, daß Gott dieselbe voraussehe; denn „der Mensch sündigt nicht deßhalb, weil Gott seine zukünftige Sünde vorausgesehen, sondern eben deßhalb sieht Gott die zu-

[1] Muster einer solchen Auslegung des hl. Thomas sind die riesenhaften Commentare von Suarez und Ruiz. Auch v. Kuhn (Einleitung in die kath. Dogmatik, Tübingen 1859, § 22, S. 505) urtheilt: „Hatten die Jesuiten zuerst ihren Blick über Augustinus hinausgeworfen und die Väter der frühern Jahrhunderte, namentlich auch die der griechischen Kirche, in Sachen des Dogmas befragt, so war es auch ein Mitglied der Gesellschaft, von dem die erste großartige dogmatische Leistung nach der neuen Richtung ausging" (Petavius).

[2] De duab. animab. c. 12. Retractationum lib. 1. c. 15.

[3] Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit, si non vult, non facit. De spir. et lit. c. 31. Ipsum velle, si volumus, est, si nolumus, non est. De civit. Dei lib. 5. c. 10.

[4] De civit. Dei lib. 12. c. 6.

künftige Sünde voraus, weil der Mensch dereinst wirklich frei sündigen wird"[1]. Aber auch umgekehrt, „wenn die Menschen statt der Sünde Gutes hätten thun wollen, so würden sie nicht daran gehindert, und in diesem Falle, daß sie Gutes thäten, würde derjenige solches voraussehen, der da weiß, was der Mensch thun wird"[2]. Darum vergleicht er die göttliche Voraussicht mit unserer Erinnerung. „Sowie du durch deine Erinnerung nicht bewirkst, daß das Vergangene nothwendig geschehen ist, ebensowenig bewirkt Gott durch sein Vorherwissen, daß das Zukünftige nothwendig geschehen wird."[3] Alles das gilt auch von dem Zustande der gefallenen Natur und den übernatürlichen Acten. Denn auch in der gefallenen Natur war das Ebenbild Gottes nicht ganz untergegangen; was dort geschwächt ist, wird durch die Gnade erneuert und geheilt[4]; Gott will, daß die übernatürlichen Werke auf den Ruf seiner Gnade aus dem unserer Natur anerschaffenen freien Willen hervorgehen[5]. Nur das hebt Augustinus immer hervor, daß der freie Wille nicht *allein*, sondern nur durch die Gnade unterstützt kommen kann[6]. Zum Verständniß des heiligen Lehrers ist aber sehr zu beachten, daß Augustinus das Wort liberum arbitrium nicht bloß in dem Sinne eines natürlichen Seelenvermögens, sondern auch häufig in dem Sinne eines besondern Zustandes dieses Vermögens gebraucht, des Zustandes nämlich, in welchem Adam es bei der Erschaffung erhalten hatte, ohne böse Begierlichkeit und durch göttliche Gaben gestärkt, so daß es *ohne die heilende Gnade* des Erlösers ebensowohl das Gute als das Böse vollbringen *konnte*. Als eine solche possibilitas verstand Pelagius das liberum arbitrium; *dieser* freie Wille ist aber, wie Augustinus öfters sagt, durch die Erbsünde verloren gegangen.

Nach Augustin steht also der *unserer Natur anerschaffene* freie Wille in der Mitte zwischen dem übernatürlichen Guten und dessen Gegentheil und kann sich sowohl zum einen wie zum andern wenden[7]. Beides ist

---

[1] De civit. Dei lib. 5. c. 10.

[2] In Joan. tract. 53. n. 4.

[3] De lib. arb. lib. 3. c. 4.

[4] De spir. et lit. c. 28.

[5] [Voluntas credendi] Deo vocante, surgit de libero arbitrio, quod naturaliter, cum crearetur, accepit (l. c. cp. 33. n. 58). . . . Attendat et videat, non ideo tantum istam [credendi] voluntatem divino muneri tribuendam, quia *ex libero arbitrio est*, quod nobis naturaliter concreatum est etc. (c. 34. n. 60. Migne X. 238. 240). Ebenso schließt Augustinus daraus, daß die Tyrier sich bekehrt haben würden, wenn Christus vor ihnen seine Wunder verrichtet hätte: habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant. (De dono persev. c. 14. n. 35.) Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium. (De praed. SS. c. 5. n. 10.)

[6] De gr. Chr. l. 1. c. 14.

[7] Liberum arbitrium, naturaliter attributum a Creatore naturae rationali,

dem Menschen vorgesetzt, er muß wählen[1]. Vor dem Menschen ist Gerechtigkeit, vor ihm ist Ungerechtigkeit, wohin er *will*, wendet er sich[2]. Durch Einsprechungen wirkt Gott daraufhin, daß wir wollen; aber „zuzustimmen oder nicht zuzustimmen ist Sache unseres eigenen Willens". Wegen dieser Einsprechungen, ohne welche Niemand glauben könnte, ist unser Wille, zu glauben, sein Werk; aber „der Berufung zu folgen oder nicht zu folgen, ist Sache unseres eigenen Willens". Gerade dieses bekräftigen die Worte des Apostels: Was hast du, das du nicht empfangen? Denn „die Seele kann solche Geschenke nicht anders annehmen und behalten, als durch ihre Zustimmung. Und demnach ist es an Gott, zu bestimmen, was sie habe und was sie empfange, aber an ihr, dieses anzunehmen und zu behalten."[3] Oder wie Augustinus an einer andern Stelle diese Worte des Apostels erklärt: der widerspreche denselben, welcher zu sagen wage, ich habe den Glauben aus mir selber, ihn also nicht empfangen; glauben oder nicht glauben sei freilich in die Willkür des menschlichen Willens gestellt, aber der Wille werde von Gott vorbereitet[4]. Das ist also die augustinische Erklärung der berühmten Stelle aus dem Corintherbriefe, welche die Thomisten so gern vorbringen. Nach dem heiligen Lehrer thut es, was freilich ohnehin klar ist, dem Geschenktsein keinen Eintrag, daß es in unserer Macht liegt, das Geschenk anzunehmen oder nicht. Gott hat allerdings das allmächtigste Vermögen, nach seinem Belieben die Willen zu lenken[5], aber nur deßhalb, weil er, wenn „die Einen sich durch diese, die Anderen durch jene Art der Berufung bewegen lassen", im Schatze seiner Allmacht „unendlich mannigfaltige Gnaden" hat[6], und es darum ebensowenig „ihm, dem Allmächtigen, an einem Mittel fehlen kann, den Menschen zu überreden"[7], als es seiner Allwissenheit entgeht, solches Mittel zu erkennen. Freilich gehört hierzu die Erkenntniß der bedingt zukünftigen freien Handlungen, doch nur „die höchste Tollheit und Verkehrtheit" kann nach Augustinus diese Gott absprechen[8]. Die wirksame Gnade ist darum, wie der Heilige erklärt, diejenige, durch welche Gott so die Seele „ruft, wie er erkennt, daß es derselben entspreche, auf daß sie den Ruf nicht zurückweise"[9]. Es ist das genau die Anschauungsweise der Gesellschaft Jesu. Zur Bekräftigung des gewon-

---

illa media vis est, quae vel intendi ad fidem vel inclinari ad infidelitatem potest. De spir. et lit. c. 33. n. 58. Migne X. 238.

[1] Duo tibi modo proposita sunt, elige quum tempus est. Ad psalm. 63.

[2] Ante te est aequitas, ante te est iniquitas, unam linguam habes, quo *vis*, eam vertis. Ad psalm. 51.

[3] De spir. et lit. c. 34. n. 60. Migne X. 240.

[4] De praedest. sanct. c. 5. n. 10. Migne X. 968.

[5] Cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. De corr. et gr. c. 14. n. 45. Migne X. 943.

[6] Innumerabiles modi. De corr. et gr. c. 5.

[7] Ad Simplic. l. 1. qu. 2. n. 14. Migne VI. 119.

[8] De corr. et gr. c. 8. n. 19.

[9] Ad Simplic. l. c. n. 13. Migne VI. 119.

nenen Resultates machen wir noch auf folgende Punkte der augustinischen Lehre aufmerksam.

1. Die wirksame Gnade ist nach dem hl. Augustin die gratia excitans. Dieß hat derselbe so deutlich ausgesprochen, daß hierin die entgegengesetztesten Schulen: die Jansenisten, die Augustinianer, die Sorbonne, die Jesuiten, unter sich eins sind[1]. Denn sie alle behaupten, daß nach Augustin die wirksame Gnade besonders durch die dem Willen eingeflößte Freude am Guten (delectatio) diesen anlocke; sie weichen aber darin von einander ab, daß die Jansenisten behaupten, der Wille folge dieser delectatio nothwendig, die Augustinianer, derselbe folge ihr mit moralischer Gewißheit, die Jesuiten, derselbe könne ihr sehr wohl widerstehen und widerstehe auch häufig, Gott sehe aber voraus, daß derselbe in einem bestimmten Falle thatsächlich einer bestimmten Anregung folgen werde. Auch protestiren letztere gegen das einseitige Urgiren des Wortes delectatio, da nach dem Heiligen Gott auch durch Erleuchtung, Rath, Schmerz, Scham, kurz in den „unzähligen Weisen" der gratia excitans den Menschen wirksam ruft. So oft der Heilige die Art und Weise der wirksamen Gnade näher beschreibt, erwähnt er immer die Erleuchtung des Verstandes und die unwillkürlichen Regungen des Willens, ja er fragt, „was diese Gnade anders sei, als daß Gott eröffne, was verborgen war, und süß mache, was nicht erfreute"[2], und demgemäß nennt er auch die wirksame Gnade fortwährend mit Ausdrücken, welche die gratia excitans bezeichnen, z. B. Ruf, Rath, Überredung, Gedanke, visum, u. s. w. Wie Gott „ziehen" kann, ohne Gewalt anzuthun, beschreibt er in seiner Homilie zu Joan. 6. ausführlich, aber er erklärt es durch das Wort des Dichters: „Trahit sua quemque voluptas." „Seht, wie der Vater zieht; durch Lehre ergötzt er, nicht aber legt er eine Nothwendigkeit auf. Seht, wie er zieht."[3] Freilich sagt Augustinus, Gott wirke dabei in „höchst verborgener Weise"; aber ist das nicht eine „höchst verborgene Weise", wenn Gott unmittelbar im Innersten der menschlichen Seele diese Erleuchtungen und Affecte wirkt? Ähnlich lassen sich andere Ausdrücke des heiligen Lehrers erklären, oder vielmehr er selbst erklärt dieselben; nur darf man nie vergessen, daß er nicht als ein trockener akademischer Professor, sondern mit großer Lebhaftigkeit und Beredsamkeit geschrieben und disputirt hat. Doch ziehen wir aus dem Gesagten den Schluß! Wenn nach Augustinus Gott durch die gratia excitans wirksam zieht, indem er besonders Freude am Guten einflößt; wenn nach demselben Lehrer der Mensch unterlassen kann und thatsächlich unterläßt, was ihn mit unaussprechlicher Freude mehr ergötzt[4] (als das Gegentheil): so kann die Unfehlbarkeit jenes wirksamen Ziehens nur daher rühren, daß Gott kraft der scientia media

---

[1] Ausführlich beweist das auch der Benedictiner Card. Sfondrati (Nodus praed. p. 1. § 4. pag. 314 ss.).

[2] L. 2. de pecc. meritis et rem. c. 19. n. 33. Migne X. 170.

[3] Tract. 26. in Joan.

[4] Confess. l. 8. c. 8.

erkennt, ob die Gnade dem Willen also gefällt, daß dieser den Gnadenruf nicht verwirft [1].

2. Augustinus mußte, weil er die wirksame Gnade als gratia excitans auffaßte, nicht nur annehmen, daß die Arten der wirksamen Berufung „unzählige" seien, sondern auch, daß dieselbe Gnade den Einen bekehre, den Andern nicht bekehre, was er gerade dort sagt, wo er von der wirksamen Berufung und der allmächtigen Gewalt, den Menschen zu bekehren, redet [2]. Hierhin gehört auch die oben angezogene Stelle aus der Civitas Dei. Denn die gratia excitans, wie übrigens auch die praedeterminatio physica, afficirt die Seele; wenn demnach Augustinus lehrt, daß von Zweien, die in gleicher Weise an der Seele afficirt sind, je nach dem verschiedenen Belieben des Willens der Eine zustimmt, der Andere nicht zustimmt [3], so hat er hiermit auch erklärt, daß derselben zuvorkommenden Gnade der Eine thatsächlich zustimmen, der Andere thatsächlich widerstehen kann.

3. Augustinus mußte ferner, weil er annahm, daß derselben zuvorkommenden Gnade der Eine zustimmen, der Andere nicht zustimmen könne, für diese Zustimmung zwei partiale Ursachen ansetzen. Das that er wirklich; nur wollte er nicht, daß die natürlichen Anstrengungen des Willens den Glauben verdienten, und so nicht Gottes Ruf, sondern das natürliche Verlangen des menschlichen Willens die Heilsthätigkeit beginne. Als Vitalprincip woraus die guten Werke hervorgehen, stellt er immer den unserer Natur anerschaffenen freien Willen hin [4], der aber dieselben nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Gnade gehoben und unterstützt vollbringt, jedoch darum nicht aufhört, partiale Ursache der Heilsthätigkeit zu sein. Er hält durchaus fest, daß, den göttlichen Ruf vorausgesetzt, obwohl Gott durch diesen Ruf den Willen vorbereitet und ihm mit seiner Barmherzigkeit zuvorkommt, es doch „Sache des eigenen Willens sei, diesem Rufe beizustimmen oder nicht beizustimmen" [5]. „Daß dieser glaubt, jener nicht glaubt, ist Sache des eigenen Willens." [6] „Jene glauben, weil sie wollen, diese glauben nicht, weil sie nicht wollen." Demgemäß nennt er eine doppelte Ursache dafür, „daß wir wollen", jedoch nur einen Urheber dessen, „was wir wollen", des ewigen Lebens [7]. Eben deßhalb sagt Augustinus an einer anderen Stelle: „Wer sieht nicht, daß man [zum Glauben] nach dem Gutdünken des Willens komme oder nicht komme? Aber der freie Wille kann nicht allein, sondern nur unter-

---

[1] Ad Simplic. l. c.

[2] Eadem res alium moveat, alium non moveat. Qu. ad Simpl. l. I. 2. 14.

[3] De civ. Dei l. 12. c. 6.

[4] De spir. et lit. c. 33. n. 58., c. 34. n. 60. etc., siehe oben S. 51, Note 5.

[5] De spir. et lit. c. 34. n. 60.

[6] L. 1. de remiss. pecc. c. 22. Migne X. 126.

[7] Ut velimus, et suum esse voluit et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo. Quod autem voluerimus [scil. semper beate vivere], solus (Deus) praestat. Ad Simpl. l. I. qu. 2. n. 10. Migne VI. 117.

stützt kommen."[1] In diesem „Unterstütztwerden" findet der Heilige einen neuen Beweis für die in Rede stehende Wahrheit. Er stellt der Gnadenthätigkeit das trotz derselben zum Erfolge nothwendige adniti und die efficacia nostrae voluntatis, das aliquid sponte conari, das etiam per se aliquid agere gegenüber[2]. Die Wirksamkeit der Gnade führt er darum nicht bloß auf Gott als ihre erste und höchste Ursache, sondern auch einfachhin auf den Menschen zurück[3].

Wenn der Heilige in der oben citirten Stelle[4] Gott und uns unser Wollen zuschreibt, so widerspricht er sich nicht, wenn er anderswo unser Wollen von Gott allein herzuleiten scheint[5]. Denn in den betreffenden Stellen geht nach dem Context die ganze Absicht des Heiligen dahin, gegen Pelagianer und Semipelagianer die Nothwendigkeit der Gnade zu betonen, welche 1. dem allerersten Anfang des heilsamen Wollens zuvorkommt und demgemäß 2. nicht nach den natürlichen Verdiensten gegeben wird: gratiam non secundum merita dari. Nur dieses bezweckt er auch mit seiner ganzen Prädestinationslehre[6]. Ebendasselbe will er auch sagen, wenn er so oft die zwei Stellen der heiligen Schrift urgirt, daß Gott unsern Willen vorbereite und unser Wollen wirke, oder wenn er behauptet, daß die guten Werke und Verdienste selbst nur ein Geschenk und eine Gnade Gottes sind[7].

Wir werden das Gesagte besser verstehen, wenn wir noch mehr den Zweck verfolgen, welchen Augustinus bei dergleichen Behauptungen im Auge hatte. Dieselben waren, wie gesagt, gegen Pelagianer und Semipelagianer gerichtet.

---

[1] De gr. Chr. l. 1. c. 14. Migne X. 368.

[2] Nec ideo tamen solis de hac re votis agendum est, ut non subinferatur adnitendo etiam nostrae efficacia voluntatis. Adjutor enim noster Deus dicitur, nec adjuvari potest, nisi qui aliquid sponte conatur. (De pecc. merit. lib. 2. c. 5. n. 6.) Qui adjuvatur, etiam per se ipsum aliquid agit. (In psalm. 78. n. 12.)

[3] Cum multi audiant, non omnibus persuadetur, sed illis solis, quibus intus Deus loquitur. Illis autem intus loquitur, qui ei locum praebent. (Tract. 4. in 1. epist. Joan. n. 1.)

[4] Ad Simplic. l. I. qu. 2. n. 10.

[5] Ut velimus, sine nobis operatur (incipiens); cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur (perficiens). De grat. et lib. arbitr. c. 17. n. 33; Migne X. 901. und ferner: Non ego autem, sed gratia Dei mecum (1. Cor. 15, 10.): id est, non solus, sed gratia Dei mecum: ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. Ut autem de coelo vocaretur et tam magna efficacissima vocatione converteretur (Act. 9.), gratia Dei erat *sola*, quia merita ejus erant magna, sed mala. L. c. cap. 5. n. 12.

[6] Videant subverti hac praedestinationis praedicatione illum *tantummodo* perniciosissimum errorem, quo dicitur gratiam Dei secundum merita nostra dari. (De dono persev. n. 42. Migne X. 1019.)

[7] Et ipsa bona opera nostra illi tribuenda sunt, qui vocat, qui ut velimus invitat et vires implendi ea, quae imperat, subministrat. (De gen. c. Manich. l. 1. c. 22.) Viele andere Stellen hat P. Hurter im 3. Bande seiner Dogmatik (pag. 82. 83.) gesammelt.

Pelagius unterschied posse und velle; das erste setzte er in die Natur, das zweite in den freien Willen; das posse sei also wie die Natur ein Geschenk Gottes, nicht aber das velle, weil der Wille ohne die Gnade das Gute wie das Böse *wollen* könne. Die Semipelagianer ließen wenigstens den Anfang des Glaubens von der natürlichen Kraft des Willens abhängen. Dagegen betont nun Augustinus an vielen Orten, auch das velle sei ein Gnadengeschenk Gottes, weil wir „*ohne die Gnade*" nichts Heilsames, auch nicht den Anfang des Glaubens, *wollen* könnten[1]; *er behauptet hiermit nur die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade zu jedem, auch dem ersten, heilsamen Willensacte.* Öfter betont er dann noch ein anderes Moment, daß Gott mit vollem Wissen und Willen solche Gnaden gibt, von denen er gesehen hat, daß sie ein bestimmtes Wollen hervorbringen. Das wird von keinem Jesuiten geläugnet, und noch weniger die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade in Abrede gestellt.

4. Weil Gott in seinem unendlichen Gnadenschatze auch solche Gnaden hat, durch die er die Menschen zu jedem beliebigen guten Werke bewegen kann, und mit solchen Gnaden den Willen zuvorkommt, so hat er die Willen mehr in seiner Gewalt, als diese sich selbst in ihrer Gewalt haben. Es ist ferner reine Barmherzigkeit Gottes, daß er dem Einen gerade *die* jedem menschlichen Verdienst zuvorkommende Gnade gibt, von der er voraussieht, daß der Mensch ihr zustimmen werde; und es ist ein Gericht Gottes, daß er dem Andern solche Gnaden nicht gibt. Aber der hl. Augustinus hielt fest, daß auch der Reprobirte den erhaltenen Gnaden zustimmen könnte und, wenn er das gewollt, die wirksame Gnade auch wirklich erlangt hätte. Esau hat nicht gewollt; wenn er den Gnadenruf nicht verachtet hätte, so würde ihm Gott Wollen und Laufen durch seinen Ruf gewährt haben[2].

Noch mehr als eine einzelne wirksame Gnade, ist die ganze Kette wirksamer Gnaden, welche die endliche Beharrlichkeit bewirken, und diese *endliche Beharrlichkeit selbst* ein Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit, das uns Christus, der zweite Adam, verdient hat. Den Grund der Nothwendigkeit einer besondern Gnadenhilfe und eines besondern Gnadenschutzes zum Beharren findet Augustinus in der durch die böse Begierlichkeit bewirkten Schwäche des menschlichen Willens und den zahllosen Gefahren und Versuchungen des menschlichen Lebens. Eben das zeigt aber auch die Größe des Gnadengeschenkes der endlichen Beharrlichkeit, da Gott hierdurch den schwachen Menschen so mächtig führt, daß dieser von allen jenen Gefahren nicht verkehrt und besiegt werden kann[3]. Augustinus vergleicht nun die dem ersten Adam, wie den Engeln,

---

[1] Velle et operari Deus operatur in nobis, . . . quia *sine ipsius adjutorio* nec volumus aliquid boni nec agimus. De gr. Chr. c. 25. Quia *sine illo* tu non faceres, ergo Deus facere dicitur, cum tu facis. In psalm. 52. n. 5. u. a. a. O.

[2] Ad Simplic. I. qu. 2. n. 10. Migne VI. 117.

[3] Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur et ideo, quamvis infirma, non tamen

bei der Erschaffung mitgegebenen Gaben, das adjutorium sine quo non, mit der nur den Prädestinirten verliehenen endlichen Beharrlichkeit, der Gnade des Erlösers im vorzüglichsten Sinne des Wortes, dem adjutorium quo, welches nicht nur gleich der Gnade Adams eine dem schwankenden Willen überlassene Möglichkeit des Beharrens, sondern das wirkliche Beharren in sich schließt und den Menschen wirklich beharren macht, wie die Seligkeit selig macht. Hiermit will er aber nicht den Antheil des freien Willens an dem Zustandekommen der endlichen Beharrlichkeit läugnen; denn dieselbe hört deßhalb nicht auf, ein Gnadengeschenk Christi zu sein, weil auch der durch die Gnade gezogene freie Wille dazu mitgewirkt hat (siehe S. 52). Er lehrt aber eine doppelte Bethätigung der Freiheit hinsichtlich jenes Geschenkes. Zuerst ist es der Gewalt des Willens überlassen, den einzelnen dazu gehörigen Gnaden beizustimmen oder nicht beizustimmen. So schreibt er — abgesehen von den vielen bereits angeführten Stellen über die Gnade: „Wie zieht Gott die Menschen zu seinem Sohne, wenn er sie zugleich losläßt, daß jeder, was er will, erwähle? Und doch ist Beides wahr.“ [1] Und anderswo [2] beruft er sich, als auf das klarste Zeugniß für die Willensfreiheit, auf die bekannte Schriftstelle: Deus reliquit eum in manu consilii sui. Dann aber lehrt Augustinus in der bestimmtesten Weise, daß man durch Gebet und Demuth Gott zur Gewährung jenes Gnadengeschenkes bewegen kann. „Warum er diesen ziehe und jenen nicht ziehe, darüber urtheile nicht, wenn du nicht irren willst. Nimm und verstehe es ein- für allemal: wirst du noch nicht gezogen, nun, so bete, daß du gezogen werdest.“ [3] „Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt . . . Esau stellt alle Fleischlichen, Jakob aber alle christlich Gesinnten vor; die Kleineren sind auserwählt, jene Größeren verworfen worden. Will man auserwählt werden, so werde man der Kleinere.“ „Verstehen wir unter der rechten Hand die Fähigkeit, welche Gott dir gegeben, daß du, wenn du willst, mit Gottes Gnade einst zur Rechten [des Richters] seiest.“ [4] Wer also nicht ausharrt, harrt durch seine eigene Schuld nicht aus: denn „in dem, was er empfing, konnte er auch ausharren.“ [5] Und deßhalb predige man einfachhin

---

deficeret neque adversitate aliqua vinceretur . . . Infirmis servavit, ut, ipso donante, invictissime, quod bonum est, vellent. De corr. et gr. c. 12. n. 38. Migne X. 940. Die Löwener Herausgeber geben mit Recht folgende Erklärung: tam potentem electis dari gratiam, ut, quamvis infirmi, tamen nec a recta via declinent, nec a tentatione superentur; ut non neganda peccandi impotentia, sed eventus tantum significetur. Die Mauriner lesen inseparabiliter, doch mit Unrecht, wenn es wahr ist, daß, wie sie zu verstehen geben, die Handschriften insuperabiliter haben. Fälschlich beziehen die Gegner aber das Wort auf die unwiderstehliche Gewalt der Gnade über die Seele, anstatt auf den Sieg der Seele über die Versuchungen.

[1] Contra lit. Petil. l. II. c. 84.

[2] De gratia et libero arbitrio (c. 2. n. 3. Migne X. 838.).

[3] In Joan. tract. 26. n. 2. Migne III. 1607.

[4] In psalm. 136. n. 18. In psalm. 120. n. 11.

[5] De corrept. et gr. n. 11.

allen Christen, ohne zwischen Prädestinirten und Reprobirten zu unterscheiden: Ita se habet de praedestinatione definita sententia voluntatis Dei, ut ex infidelitate veneritis ad fidem accepta voluntate obediendi, et *accepta perseverantia permaneatis in fide*[1].

5. Eben weil nach Augustinus beim Heilswerk ein doppeltes Princip: Gottes Gnade und das freie Belieben des Willens, in Betracht kommt, sagt er schlechthin, die Prädestination kann nicht ohne Voraussicht sein[2]. Er hält es für das „wahrste Wort", daß „Gott Niemanden prädestinire, von dem er nicht vorausgesehen, daß derselbe glauben und seinem Rufe folgen werde"[3]. Er ruft über die Prädestination zur Glorie aus: daß er nicht begreife, wie die Auserwählung ohne Voraussicht geschehe[4]. So werden wir die doppelte Erklärung begreifen, die Augustin über die Prädestination gibt: „Die Prädestination ist nichts Anderes als die Voraussicht und Vorbereitung der Wohlthaten, durch welche Alle, die gerettet werden, in der sichersten Weise gerettet werden."[5] Und: „In seiner Voraussicht, die weder irren noch wechseln kann, seine künftigen Werke anordnen: das und nichts Anderes ist die Prädestination."[6] Er sagt hierin nicht nur, daß die Voraussicht ein nothwendiges Element der Prädestination und Vorbereitung der wirksamen Gnaden sei, sondern auch, daß die mit der Prädestination und den wirksamen Gnaden verknüpfte Gewißheit und Unfehlbarkeit von der Voraussicht herrühre. Eben das lehrt er auch an andern Stellen: „Wenn einer der Prädestinirten zu Grunde geht, täuscht sich Gott; Gott täuscht sich aber nicht, also geht keiner zu Grunde."[7] „Was unsere Willen thun werden, werden sie durchaus (omnino, d. i. unfehlbar) thun, weil jener, dessen Voraussicht nicht irren kann, vorausgesehen hat, daß sie es können und thun werden."[8] Wer alle diese mit den Schriften der andern hl. Väter harmonirenden Erklärungen des heiligen Lehrers zusammennimmt, wer ferner erwägt, daß derselbe die wirksame Gnade überall, wo er ihre Natur beschreibt, als gratia excitans hinstellt, der wird zugestehen müssen, daß die oben aus Augustin gegebene Definition der wirksamen Gnade als „des Gnadenrufes, von dem Gott erkannt hat, daß derselbe der Seele so entspreche, auf daß sie folge", nicht ein unbedachtsam hingeworfenes Wort, sondern

---

[1] De dono persev. c. 22. n. 58.

[2] De praedest. SS. c. 10. n. 19.

[3] Retract. l. 1. c. 23. n. 3.

[4] Ad Simplic. l. 1. qu. 2. n. 6. Dieses Buch ward freilich von Augustinus im Anfange seines Episcopates geschrieben, doch die darin enthaltene Lehre von ihm noch am Ende seines Lebens wiederholt gebilligt.

[5] De dono persev. c. 14. n. 35.

[6] L. c. c. 17. n. 41.

[7] De corrept. et gr. c. 7. n. 14.

[8] De civit. Dei l. 5. c. 9. Über alles dieses ist der herrliche Commentar des Card. Franzelin De Deo nachzulesen, worin schlagend nachgewiesen wird, wie die verschiedenen Stellen Augustins über die Prädestination unter sich sowohl als mit den Texten anderer heiliger Väter in schönster Harmonie sind.

in schönster Harmonie mit der ganzen augustinischen Anschauungsweise ist, und daß unsere gleiche Definition und Auffassung nichts weniger als dem großen Lehrer widerspricht. Freilich hebt letzterer, wo er von der wirksamen Gnade redet, nicht überall diese ihre Eigenthümlichkeit hervor; häufig urgirt er gegen die Pelagianer und Semipelagianer, daß sie dem freien Willen zuvorkomme und von Gott nach freiestem Gutdünken gespendet werde. Aber thöricht ist es, von einem Manne zu verlangen, daß er immer, so oft er von einer Sache spricht, alle ihre Eigenschaften auseinandersetze und, wenn eine der Eigenschaften geläugnet worden, nicht gerade diese gegen die Läugner derselben besonders hervorhebe. Die ganze Wahrheit ohne Einseitigkeit gewinnt man eben allein dadurch, daß man harmonisch das von ihm bei den verschiedensten Anlässen Geäußerte deutet, ihn nicht in Widerspruch setzt zu andern heiligen Vätern, mit denen er ja durch denselben Glauben verbunden war, endlich seine vielen schwierigen und dunklen Aussprüche durch die spätere Entwickelung der Kirchenlehre und Wissenschaft beleuchtet. Nur das ist katholische Patristik. Statt dessen hat man sich häufig bei der Polemik gegen die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu nicht einmal an den nächsten Context gehalten. So will die schon öfters erwähnte thomistische Denkschrift die omnipotentissima, insuperabilis energia gratiae per se efficacis der Lehre des hl. Augustin entnommen haben. Das Wort insuperabilis ist der schon oben angeführten Stelle aus dem Buche De corr. et gr. (c. 12. n. 38.) entlehnt; ebendort haben wir auch schon berührt, wie falsch es gedeutet wird. Das andere Wort ist offenbar aus demselben Buche (c. 14. n. 45.), wo der Heilige von der omnipotentissima potestas inclinandorum cordium spricht, aber als einem göttlichen Attribut; das, was Augustinus der göttlichen Allmacht zuschreibt, legt die Denkschrift einfach einem Geschöpf, der gratia, bei, gleichwie die Thomisten sehr häufig, was der heilige Lehrer von der Unwiderstehlichkeit des göttlichen Willens sagt, einfachhin auch auf die einzelnen Gnadenmittel übertragen, deren sich der göttliche Wille bedient[1]. Oder will man

[1] In ähnlicher Weise mißdeutet Massoulié die besagten Ausdrücke Augustins, nur daß er noch hochfahrender spricht. Denn er sagt in seinem berühmten Werke S. Thomas sui interpres diss. II. qu. 9. a. 6. I. 430: „Atqui haec omnia non minus, sed multo etiam potiori jure in divinam motionem physicam et effectricem cadunt, cum non solum, quae a Patribus dicta sunt, significent aut innuant, operationem divinae gratiae esse opus divinae omnipotentiae, sed etiam expressissime, nec semel, sed quam saepissime S. Augustinus disserat, *omnipotentissimam, ineluctabilem et insuperabilem* esse divinae gratiae vim.“ Über *insuperabilis* haben wir genugsam oben gesprochen; nun noch etwas über den Ausdruck *omnipotentissima*, um zu zeigen, wie unqualificirbar Massoulié citirt. Also Augustinus soll nicht nur „behaupten, daß die Gnadenwirksamkeit ein Werk der göttlichen Allmacht sei“, sondern „mit den ausdrücklichsten Worten und häufigst“ die Kraft der Gnade selbst „omnipotentissima“ nennen, weßhalb Massoulié das Wort mit Cursivschrift drucken läßt. Und doch nennt Augustinus nur die göttliche Macht, aber niemals die Gnade selbst omnipotentissima. Allerdings spricht der Heilige auch in Bezug auf die Gnade von einer sagitta potentissima, von sagittae

vielleicht auf das Wort inclinare Nachdruck legen? Denn man macht auch auf die Parallelstellen aus dem Buche De grat. et libero arbitrio aufmerksam, wo allerdings Augustinus ausführt, daß Gott in den Herzen Alles, was ihm beliebt, wirken und dieselben zu Allem, was ihm gefällt, „hinneigen" kann[1]. Inclinare und determinare sind ja synonym, da hätte mithin Augustinus förmlich den Thomismus ausgesprochen. Aber man sehe den Context. Der Heilige beweist in dem ganzen Buche sehr ausführlich und spricht es gerade in dem citirten Satze aus, daß Gott den Willen nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen hinneigen kann[2]. Es ist nun aber zweifellos, daß derselbe nicht lehrte, Gott verursache das Böse, sondern nur, Gott verhindere das Böse nicht. Wenn er nun schon das Nicht-Verhindern, das Geschehenlassen mit dem Worte inclinare bezeichnen konnte, wieviel mehr konnte durch dasselbe nicht jenes directe Wirken des Guten, welches nach dem molinistischen System Gott zukommt, bezeichnet werden? Wir könnten so Stelle für Stelle, welche die Gegner uns entgegenhalten, durchgehen; aber das Gesagte möge genügen, um zu zeigen, daß Augustinus nicht klar und deutlich die thomistische Anschauung lehrt. Nur wollen wir noch auf die Begriffsverwirrung aufmerksam machen, welche dadurch entsteht, daß man das adjutorium quo, wovon Augustinus nur gelegentlich an einer Stelle seiner Werke[3] spricht, und worunter er die thatsächliche Beharrlichkeit bis zum Ende versteht, mit Jansenius als den augustinischen Begriff für jede einzelne gratia efficax auffaßt.

---

potentissimae et transfigentes et efficientes (in psalm. 44.) und von einer potentissima medicinae potestas (in psalm. 57.); aber potens und omnipotens sind doch ganz verschiedene Begriffe.

[1] Ad inclinandas eorum voluntates, quocunque voluerit.

[2] C. 21. n. 43: His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum . . . satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum *ad inclinandas eorum voluntates, quocumque voluerit,* sive ad bona . . . sive *ad mala.*

[3] De corrept. et gr. c. 12. n. 34.

3. Der hl. Thomas und die physischen Prädeterminationen.

Wie beim hl. Augustinus, so stellen wir auch beim Engel der Schule die Frage: Hat er die Lösung des eigentlichen Controverspunktes ex professo behandelt und klar gegeben, insbesondere die physischen Prädeterminationen deutlich gelehrt? Den Hauptbeweis für die verneinende Beantwortung dieser Frage haben wir bereits oben gebracht: wenn die größten Theologen, ein Toletus, den der Dominicaner de Soto ein wundervolles Genie nannte, ein Suarez und ein Vasquez, welche Benedict XIV. als „Leuchten der Kirche" hinstellte, ein Bellarmin, ein du Perron, ein Stapleton, ein Valentia, Controversisten ersten Ranges, ein Lessius und ein Molina, ein Ruiz und ein Lugo, ein Petavius und so viele andere berühmte Gelehrte nichts von diesen Prädeterminationen im hl. Thomas entdecken konnten, wie sollte der Heilige sie klar und deutlich gelehrt haben?

Diesen Beweis können wir durch ein Zeugniß des Dominicaner-Generals P. Turci verstärken [1]. Um Pfingsten 1647 wurde ein General-Capitel des Dominicaner-Ordens in Valencia abgehalten. Demselben ging eine feierliche Disputation vorher. Gabriel de Henao S. J., Professor in Salamanca, behauptete nun nach einem von einem Notar unterzeichneten Actenstücke in seiner 1652 herausgegebenen Empyreologia [2], Turci habe sich gegen die physischen Prädeterminationen erklärt und dem Dominicaner, welcher sie vertheidigt, gesagt, er wolle ihn auf der Stelle zum Magister creiren, wenn er ihm aus dem hl. Thomas einen Beweis für dieselben erbrächte. Als nun über diese Notiz viel gestritten wurde, bekräftigten 1662 vier Doctoren der Theologie aus Valencia mit einem Eide, P. Turci habe dem Dominicaner gesagt: „Zeige mir eine Stelle aus dem hl. Thomas, worin er die Prädetermination vertheidigt, und ich werde dich auf der Stelle zum Magister creiren." Dagegen schwur P. Reginald, welcher

[1] Die ganze Literatur über diesen Vorfall bei Liv. de Meyer, Histor. congr. I. 1. 2. c. 22. (I. 165.) und Hist. vindicata l. 2. c. 19, wo er auch Serry widerlegt.

[2] Proloq. 9. n. 35.

die These defendirt hatte, 1674, also 27 Jahre nach der Disputation, es habe sich nicht um die Prädeterminationen, sondern um die decreta praedefinientia gehandelt; im Übrigen mußte er die gedachten Worte bezeugen [1]. Reginald ist, wie wir noch öfter sehen werden, ein höchst unzuverlässiger Mann. Doch angenommen, daß es sich um die thomistischen decreta praedefinientia gehandelt habe, da dieselben untrennbar mit den physischen Prädeterminationen zusammenhängen, so steht so viel aus all den angeführten Zeugnissen fest, daß der Dominicaner-General vor dem Generalcapitel seines Ordens erklärt, es lasse sich kein klar beweisender Text aus dem hl. Thomas für die thomistische Hauptlehre beibringen.

Aber die Jesuiten selbst sollen „der Wahrheit die Ehre geben" und anerkennen, daß die „thomistische praemotio physica" nicht erst von Bañez erfunden, sondern bereits vom hl. Thomas gelehrt worden sei. Man beruft sich hierfür auf Molina, Suarez, Bellarmin, die Conimbricenses [2]. Wahrlich große Namen! Und was bezeugen sie? Sie alle sprechen an den bezüglichen Stellen von der Controverse, ob der concursus generalis Gottes zu allen, auch den sündhaften, Handlungen der Creatur eine vorhergehende Einwirkung auf das Vermögen sei, oder aber unmittelbar zum Acte geschehe, also von einer Sache, die zwischen den Thomisten und den Theologen der Gesellschaft Jesu gar nicht in Frage steht (siehe oben S. 39). Dazu kommt noch, daß Bellarmin, wenn er auch den concursus praevius als probabilior annimmt, doch die entgegengesetzte Ansicht ausdrücklich als probabilis hinstellt und entwickelt; daß Molina gleich nach der von den Gegnern citirten Stelle einen Zweifel ausspricht, ob Thomas wirklich einen concursus praevius gelehrt habe; daß Suarez an der angezogenen Stelle nur behauptet, Thomas habe allerdings in seiner früheren Schrift de potentia jene Meinung geäußert, jedoch dieselbe in seinem Hauptwerke zurückgenommen, und daß Suarez später [3] auch dieses halbe Zugeständniß ausdrücklich widerruft und die Stelle de potentia ganz in seinem Sinne erklärt. Wenn man nun trotz alle-

---

[1] Quin et addidit [RR. P.] eum se Magistrum extemplo renuntiaturum, si vel unum Doctoris Angelici locum daret, ubi divinam futurorum scientiam ostensurus ad ea decreta [praedefinientia] confugisset. Serry, Hist. congr. l. 4. c. 26. pag. 605. ed. 2. Antverp. 1709.

[2] Molina, Concordia in I. qu. 14. art. 13. disp. 26. Suarez, De vera intelligentia auxilii efficacis, c. 14. Bellarminus, De gratia et libero arbitrio, l. 4. c. 16. Conimbric. l. 2. Physic. c. 7. qu. 13.

[3] L. III. De auxiliis gratiae c. 37. n. 11 ss. Ed. Vivès VIII. 177 ss.

dem jene Jesuiten bis in die neueste Zeit als Zeugen dafür anführt, daß der hl. Thomas „thomistisch" gedacht habe, so beweist das nur die Schwäche der Sache, die man vertheidigt. Es berufen sich freilich noch Viele auf die Ratio studiorum S. J., worin die Gesellschaft selbst anerkannt habe, daß die thomistische Lehre wirklich vom hl. Thomas gelehrt werde. Doch die völlige Grundlosigkeit dieses Vorwurfs werden wir später darthun.

Befragen wir nun auch den Engel der Schule selber. Wie wenig er die Lehre der sogen. Thomisten über die physica praedeterminatio begünstigt, dagegen mit der des Jesuitenordens harmonirt, mag der Leser aus Folgendem entnehmen.

1. Der hl. Thomas sagt niemals, daß Gott den Willen zu freien Acten determinire.

Während die Thomisten den Ausdruck „physica praedeterminatio" für den vollkommensten erklären, um die göttliche Einwirkung auf den menschlichen Willen zu bezeichnen, und derselbe auch in der That der allerentsprechendste für ihre Lehre ist, bedient sich der hl. Thomas nicht nur niemals dieser Ausdrucksweise, sondern vermeidet sogar mit Ängstlichkeit, zu sagen, daß Gott den Willen unmittelbar zu den freien Acten determinire. Und doch ist ihm der Ausdruck „determiniren" sehr geläufig. Er gebraucht denselben fortwährend von der Einwirkung Gottes auf die Natur, ja auch von jener Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen, durch welche er diesem eine natürliche nothwendige Neigung zu dem Guten im Allgemeinen einflößt; aber so oft er davon spricht, daß Gott den Willen zu freien Acten hinneigt, verändert er die Ausdrucksweise und gebraucht verschiedene andere Wörter, als movere, applicare, inclinare, facere, operari, niemals aber determinare oder praedeterminare. Allerdings hätte der heilige Lehrer diese Ausdrücke in einem minder vollkommenen Sinne ganz gut zur Bezeichnung der göttlichen Bewegung gebrauchen können. Sagt man doch selbst von einem Menschen, derselbe habe einen Andern determinirt. Genau gesprochen, geschieht aber in einem solchen Falle die eigentliche Determinirung nicht von unserem Freunde, sondern von uns selbst, da es ja ganz von unserer Entscheidung abhängt, ob wir ihm folgen oder nicht, ob wir es ganz oder theilweise, willig oder ungern thun, der Ausdruck „determiniren" aber die letzte definitive Entscheidung in sich begreift. Wenn das Wort nun einen vollkommenen und einen unvollkommenen Sinn zuläßt, so begreifen wir, warum der hl. Thomas jenen vollkommenen Sinn bald einfachhin durch das bloße Wort determinare, bald durch einen Zusatz, wie immutabiliter determinare, ex necessitate determinare, bezeichnet. Wir begreifen ferner, wie unendlich weit der hl. Thomas von der thomistischen Ausdrucksweise entfernt war, da er besagte Wörter nicht einmal im unvollkommenen Sinne auf die göttliche Bewegung unseres Willens zu freien Acten anwendet, obwohl er es hätte thun können.

Daß der hl. Thomas das Wort praedeterminare nur im Sinne von praedefinire, niemals aber im thomistischen Sinne gebraucht, wird selbst von Thomisten zugestanden. Was aber determinare betrifft, so kann nur eine einzige Stelle beigebracht werden, worin der hl. Thomas dieses Wort auf das unmittelbare Bewirken der freien Willensacte durch Gott anzuwenden scheint[1]; doch bei genauerem Zusehen verschwindet auch dieser Schein. Die Stelle heißt: Causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam[2]. Der hl. Thomas spricht hier ganz allgemein sowohl von geistigen als von materiellen Ursachen und versteht unter dem von außen Determinirenden nicht bloß Gott, sondern auch die Creatur. Darum ist diese Determinirung auch verschieden, je nach demjenigen, welcher determinirt, und dem, was determinirt wird. Es ist also nachzuforschen, wie sich Thomas speciell beim Willen diese Einwirkung von außen denkt, ob durch eine unmittelbare göttliche Determinirung desselben zu einem freien Acte oder auf andere Weise. Darüber läßt er uns nun nicht im Zweifel.

Den Gedanken, daß alles Contingente und mithin auch der Wille wegen seiner Indifferenz von außen angeregt werden müsse, spricht er wiederholt aus. So sagt er: Voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus[3]. Man beachte wohl, hier behauptet er, das äußere Princip, dessen Anregung der Wille zum Acte bedarf, könne auch das bonum apprehensum sein. Auch anderswo, wo er über unsern Gegenstand handelt, schließt er daraus, daß die Willensthätigkeit nothwendigerweise von einer unwillkürlichen Regung ihren Anfang nehme, der Wille müsse mithin von einem äußern Princip angeregt werden[4]. Dann untersucht er, ob der

---

[1] Von den Thomisten, welche ohne Zweifel den ganzen Thomas für ihre Zwecke durchstöbert haben, wird keine andere Stelle beigebracht. Man sehe nur Alvarez, disp. 22. n. 11. p. 187. Freilich bringt dieser außer den Stellen, an denen von einer praedefinitio die Rede ist, auch noch I. qu. 105. a. 1. ad 3. Doch, wie längst vor Alvarez bereits Suarez bemerkt hat, kann diese Stelle nur durch eine große Aequivocation auf die Prädeterminationen bezogen werden. Thomas frägt, ob Gott auch unmittelbar der Materie eine Form eindrücken könne; er bejaht das und gibt als Grund an: quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo, daß Gott den Geschöpfen ihre zur Hervorbringung bestimmter Wirkungen geordnete Natur gegeben habe. Die kritische Ausgabe der Summa von de Rubeis hat ordinantur; Andere lesen determinantur, doch der Sinn wird dadurch nicht verändert.

[2] Summa p. 1. qu. 19. art. 3. ad 5.

[3] De veritate qu. 24. art. 14. in corpore.

[4] Summa I. 2. qu. 9. art. 4.

Wille allein von Gott als einem äußern Princip bewegt werde, und schließt den betreffenden Artikel mit folgenden Worten: „Dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum; sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam.“ [1] Deutlicher konnte der heilige Lehrer sich nicht erklären, wie diese Determinirung von außen, deren der menschliche Wille wegen seiner Contingenz bedarf, von Seiten Gottes geschehe. Gott determinirt den Willen kraft der natürlichen Neigung, die er ihm gegeben, zum Guten im Allgemeinen, und der Wille determinirt sich in Kraft dieser natürlichen Neigung zu diesem oder jenem besondern Gute. Also determinirt Gott nicht zu freien Handlungen der natürlichen Ordnung. Aber auch nicht zu übernatürlichen. Der hl. Thomas sagt nämlich in Bezug hierauf: „Gott bewegt bisweilen einige in besonderer Weise zu einem bestimmten Willensact.“ Man beachte die Worte: *interdum* movet; der heilige Lehrer sagt also nicht, was die Thomisten sagen, daß Gott zu allen bestimmten Willensacten bewege. Ferner ändert er in bedeutsamer Weise die Ausdrücke. Nachdem er erklärt, der Wille determinire sich zu einem bestimmten Acte, sagt er nicht, daß Gott den Willen bisweilen zu bestimmten Acten determinire, sondern gebraucht statt des Ausdruckes „determiniren“ den allgemeinern „bewegt“. Er thut dieses deßhalb, weil nach seinem System Gott den Willen auch durch die Gnade in einer solchen Weise zu einem bestimmten Acte bewegt, daß er in diesem die natürliche Indifferenz, das Nichtdeterminirtsein, bestehen läßt und der Wille durch eigene Determination der göttlichen Bewegung folgen oder widerstehen, die Gnade gebrauchen oder nicht gebrauchen, endlich im Falle des Gebrauches mit beliebiger Intensität ihr beistimmen kann [2]. Also auch hier geschieht die Determination nicht durch eine zuvorkommende göttliche Bewegung, sondern durch den Willen selbst. Der Wille ahmt aber in der Wirkungsweise sein Urbild, den göttlichen Willen, nach; wie dieser sich kraft des naturnothwendigen Actes, wo-

[1] 1. II. qu. 9. art. 6. ad 3.

[2] Virtus rationalis se habet ad opposita, et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen *potest* huic motioni *resistere*. Quodlib. 1. 1. art. 7. ad 2. Inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam *potest* ea *non uti* et peccare. I. qu. 62. art. 3. ad 2. Etiamsi aequalem gratiam [in baptismo] percipiant, aliquando tamen non aequaliter ea utuntur, sed unus *studiosius* in ea proficit, alius vero *per negligentiam* gratiae Dei deest. III. qu. 69. art. 8. ad 2. Allerdings spricht hier der Heilige zunächst von der heiligmachenden Gnade, doch der Gebrauch dieser Gnade vollzieht sich nur durch Mitwirkung mit der actuellen Gnade; wie also die Verschiedenheit des Gebrauchs jener Gnade, so hängt auch die Verschiedenheit der Mitwirkung mit dieser von dem größeren oder geringeren Eifer des Menschen ab.

durch er sich, das höchste Gut, liebt, zu allen freien Acten determinirt, so vermag nach dem hl. Thomas der menschliche Wille auch kraft der naturnothwendigen Neigung zum Guten, sobald dieselbe actuell wird, sich zu allen natürlichen freien Acten zu determiniren, und in ähnlicher Weise kann er sich in Kraft der durch die zuvorkommende Gnade gewirkten unwillkürlichen Willensbewegung zu den übernatürlichen freien Acten determiniren. Als Grund hiervon führt aber der hl. Thomas an, daß der Wille, indem er, von Gott bewegt, das Gute will, sich selbst zu den einzelnen freien Handlungen, wodurch das Gute erreicht wird, bewegen kann [1]. Hieraus dürfte klar sein, wie die obige Stelle zu verstehen sei, auf welche Weise der menschliche Wille wegen seiner Contingenz von Gott determinirt oder nicht determinirt werden müsse, um einen Act hervorzubringen: Der Wille kann nicht anders aus dem bloßen Vermögen in den Act übergehen, als durch eine Determinirung von dem, was bereits in Act ist. Da er also nicht gleich dem göttlichen Willen kraft innerer absoluter Nothwendigkeit in Act ist, so muß er von Gott durch die natürliche Hinneigung zum Guten oder durch die Gnade zu einem unwillkürlichen Acte determinirt werden, damit er selbst sich dann zu einem freien Acte determinire.

Aus Vorstehendem erhellt, wie sehr der hl. Thomas die Ausdrucksweise der Thomisten vermeidet. Wie wäre das nun möglich, wenn er derselben Ansicht mit Jenen gewesen?

2) Der hl. Thomas läugnet, daß Gott den Willen determinirt.

Der heilige Lehrer setzt nämlich die Freiheit in das Nichtdeterminirtsein des Willens [2], während er die Nothwendigkeit als determinatio in unum auffaßt, und nur derjenige handelt nach ihm mit Freiheit, welcher sich selbst determinirt, ohne von einem Andern determinirt zu sein. So sagt er: „Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud.“ [3] Ferner: „Ratio culpae in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus: hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, *nec ad aliquid eorum determinatur nisi ex seipsa,* quod tantum voluntati convenit.“ [4] Man beachte den Ausdruck: non determinatur nisi ex seipsa, d. i. lediglich durch sich selbst. Ebendaselbst hatte er in dem unmittelbar vorhergehenden Artikel gesagt: „Nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud cujus causa ipse est,

---

[1] In quantum [voluntas] actu vult finem [bonum], reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut sc. actu ea velit. 1. II. qu. 9. art. 3. ad 1. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis [Dei]. l. c. art. 4.

[2] 1. II. qu. 10. art. 4. u. a. a. O. Siehe S. 68, Note 2. u. 5.

[3] 2. dist. 28. qu. 1. art. 1. in O.

[4] L. c. dist. 39. qu. 1. art. 2. in O.

quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. . . . Unde cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentia et voluntas actus, voluntas potentia, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquid actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum, et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, *non est ab alio determinante*, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur."

Man hat diese Stelle, welche in der ausdrücklichsten Weise die Lehre der Thomisten verwirft, dadurch abschwächen wollen, daß man behauptet, unter alius sei nicht Gott verstanden [1]. Aber diese Erklärung ist nicht nur falsch, weil Gott als unendlich von der Creatur verschieden, im allereigentlichsten Sinne der Creatur gegenüber ein alius ist, sondern sie spottet auch des ganzen Contextes, nach welchem man unter dem alius ganz besonders Gott zu verstehen hat. Der hl. Thomas will nämlich beweisen, daß der Wille sündigen kann, und sagt darum: der Wille als Potenz kann nicht Sünde sein, weil er *nicht von uns*, sondern *von Gott* ist; als Act jedoch kann er sündigen, weil dieser Act propriissime *von ihm selbst* ist, und *nicht von einem Andern*. Dieser Gegensatz zu dem Vorhergehenden beweist, daß unter dem ab alio ganz besonders an Gott gedacht wird. Dasselbe erhellt aus dem unmittelbar Folgenden. Der heilige Lehrer setzt darin den freien Willensacten, die nicht nur ihrer Substanz, sondern auch ihrer Determination nach vom Handelnden sind, die nothwendigen Acte der Naturwesen entgegen, welche nur der Substanz nach vom Handelnden, der Determination nach aber von demjenigen sind, welcher demselben die Natur gegeben. Wer ist nun dieser? Das sagt der hl. Thomas etwas vorher, wo er in gleicher Weise die freien Willensacte den Acten der Naturwesen gegenübersetzt: es sei Gott, welcher in den Naturwesen die Natur zum Acte determinire, während er bei den freien Acten dem Willen die Determination überlasse [2]. Also, da der hl. Thomas unmittelbar vorher und nachher sagt: der Wille als Potenz sei keine Sünde, weil er als Potenz von einem Andern, nämlich von Gott, herrühre, und der nothwendige Act der Naturwesen sei keine Sünde, weil dieselben dazu von einem Andern, nämlich von Gott, determinirt werden: so muß man in

[1] U. A. nennt Massoulié (S. Thom. sui interpres t. I. p. 227.) diese Erklärung „verissimum S. Thomae sensum".

[2] II. Sent. dist. 25. qu. 1. a. 1. ad 3. In naturalibus operatur Deus . . . . determinans naturam ad talem actionem. Ganz dasselbe lehrt er De potentia qu. 3. a. 7. ad 13: causa prima . . . . determinat naturam.

dem eigentlichen Argumente (die freien Acte der Creatur können Sünde sein, weil dieselbe nicht von einem Andern, sondern von sich selbst determinirt werde) unter dem „Andern" vorzüglich Gott verstehen, Gott darf wenigstens nicht, wie die Thomisten wollen, ausgeschlossen werden. Man denke auch nur: sollte das ein Grund für die Sündhaftigkeit der Creatur sein, daß dieselbe von Gott determinirt werde? Der hl. Thomas erklärt zum Ueberfluß in einer andern gleich anzuführenden Parallelstelle die Worte [1]: ab alio determinata, mit: quod ex divina impressione determinatur. Ebenso versteht er in einer dritten Parallelstelle, wo in gleicher Weise die Determination, welche vom Willen geschieht, der Determinirung durch einen Andern entgegengesetzt wird, letztere von Gott [2].

Der heilige Lehrer setzt die Freiheit des Willens wesentlich darin, daß derselbe nicht von einem Andern, sondern von sich selbst determinirt werde. Darum sagt er von Gott: „Liberum arbitrium in Deo salvatur, quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso." Aus demselben Grunde sagt er von der creatürlichen Freiheit: „Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum ejus conditionem, unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem, in liberum autem arbitrium hoc modo agit, ut virtutem agendi ei ministret et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen *determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.* Unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti." [3] Ja, er lehrt: der Mensch wäre nicht frei in dem, worin er von einem Andern, insbesondere auch von Gott, determinirt werde [4].

Weil es nach ihm der Freiheit wesentlich ist, sich selbst zu determiniren, ohne von einem Andern determinirt zu werden, schreibt er dort, wo er vom Verhältniß des göttlichen zum freien menschlichen Wirken spricht, die Determination nicht Gott, sondern den Menschen zu [5].

---

[1] IV. dist. 49. qu. 1. a. 3.

[2] De verit. qu. 22. art. 6. ad 1: Dicendum, quod esse animae non est determinatum a seipsa, sed ab alio [i. e. a Deo]; sed ipsa determinat sibi suum velle. Et ideo quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est ac per hoc in diversa flexibile.

[3] II. dist. 25. qu. 1. a. 1. ad 3.

[4] Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt, et haec sunt illa, quae *per ipsam determinantur;* non autem potest in opposita illorum quae sunt ei ab alio determinata, et ideo voluntas *non potest in oppositum ejus, quod ex divina impressione determinatur,* scil. in oppositum finis ultimi; *potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat,* sicut sunt ea quae ordinantur in finem. IV. dist. 49. qu. 1. a. 3.

[5] Zu den bereits angeführten Stellen fügen wir noch andere bei. Er sagt 1. II. qu. 10. art. 4: „Ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare; unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita

Die Thomisten steifen sich nun freilich darauf, daß der heilige Lehrer, wenn er läugnet, daß Gott den Willen des Menschen determinire, zweimal [1] hinzusetzt: ex necessitate, als ob er sagen wollte: Deus in unum determinat, sed non ex necessitate. Diese Deutung ist aber falsch, der Zusatz restringirt nicht das Wort, sondern erklärt es nur bestimmter. Das erhellt 1) daraus, daß der heilige Lehrer in andern von uns angeführten Stellen einfachhin ohne jenen Zusatz lehrt, der Wille werde nicht von Gott zu den freien Acten determinirt. Das erhellt 2) aus dem Context. In der ersten Stelle wird aus dem Vordersatze: voluntas est . . . principium non determinatum ad unum, gefolgert: Deus igitur . . . non eam de necessitate ad unum determinat. Diese Folgerung hätte keinen Sinn, wenn die thomistische Deutung derselben richtig wäre: Deus voluntatem ad unum determinat, etsi non necessario. Der Sinn des Vordersatzes ist ja offenbar der, daß es zur Natur des freien Willens gehört, vor seinem Acte nicht zu Einem determinirt, sondern indifferent zu sein. Handelt Gott also in seiner Einwirkung gemäß diesem der Willensfreiheit wesentlichen Nicht-Determinirtsein, so kann er durchaus nicht das Gegentheil davon, eine vorausgehende Determinirung zu Einem, dem Willen anthun. Ähnlich verhält es sich bei der andern Stelle [2]. Hier wird gesagt, die Determination des Actes sei in der Gewalt des Willens, d. i. von seiner Entscheidung hänge es ab, ob sie erfolge oder unterbleibe. Wie kann das aber der Fall sein, wenn der Wille schon vorher von Gott physisch so determinirt wird, daß das Unterbleiben der Determination unmöglich ist? Thomas erklärt übrigens auch ausdrücklich, der Wille habe nur dann Gewalt über seinen Act, wenn er nicht an Eines gebunden sei (ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis, qu. 3. de creat. a. 7. ad 2.); an Eines gebunden und zu Einem physisch determinirt sein, ist aber ganz dasselbe. Beides ist also Nothwendigkeit.

Wie weit der hl. Thomas vom sogen. Thomismus entfernt war, geht auch daraus hervor, daß nach ihm der Einfluß der ersten Ursache gewissermaßen durch die nächste creatürliche Ursache determinirt wird [3].

---

quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur." Ferner lehrt er (De potentia qu. 3. a. 7. ad 13.): „Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, sed *determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.*"

[1] Es sind das gerade die in der vorigen Note angeführten Stellen.

[2] De potentia qu. 3. a. 7. ad 13.

[3] De verit. qu. 5. a. 9. ad 10: „Causa primaria plus dicitur influere, in quantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus

Als Cajetan diese Lehre des Heiligen wiederholte [1], kritisirte ihn Bañez [2] mit dem Worte: *Displicet.* Wir begreifen es; denn wenn nach dem thomistischen Systeme Gott alle creatürlichen Acte bis in die kleinsten Umstände vorherdeterminirt, so ist es ein grober Irrthum, zu sagen: daß der Influx Gottes durch die Creatur determinirt werde.

Der hl. Thomas behauptet an der schon oben citirten Stelle 1. II. qu. 10. art. 4: „Deus ipsam voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius." Hier wird die zur Freiheit wesentliche contingentia auf den Act selbst (motus oder kurz vorher effectus) bezogen; die Contingenz des Actes ist aber nichts anderes als die Möglichkeit, daß der Act selbst nicht geschehe. Das wirft nun die ganze thomistische Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und dem sensus divisus um, nach welcher der Wille zwar das Vermögen habe, nicht zu handeln, es aber zugleich unmöglich sei, daß der Act selbst nicht geschehe; denn Thomas verlangt zum Wesen der Freiheit die Möglichkeit, daß der Act selbst geschehe oder nicht geschehe. Dieses Argument wird durch das I. qu. 82. art. 1. Gesagte verstärkt. Er gibt dort nämlich zur Unterscheidung des contingens und des Naturnothwendigen an: wenn etwas contingens sei, so würde es zum Mindesten in wenigen Fällen nicht geschehen. Die praedeterminatio physica macht nun aber kraft ihrer

---

causae secundae: tamen magis similatur causae secundae quia *per eam determinatur quodammodo actus causae primae ad hunc effectum.*" Der hl. Thomas sagt dieß zum Beweis dafür, daß nicht alle Wirkungen der Geschöpfe nothwendig sind. Contra gentes l. 3. c. 66. lehrt er gleichfalls: „Secunda autem agentia sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis." Ebenso De potentia qu. 1. art. 4. ad 3: „Dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur et ideo ejus similitudinem imitatur effectus."

[1] In S. Th. p. I. qu. 14. art. 13. ed. Antverp. 66. Cajetan polemisirt hier gegen den auch von den Thomisten angenommenen Spruch des Scotus, causa secunda movet, in quantum mota ab alia [causa prima], in folgender Weise: „Si causa secunda est causa, ergo non praecise movet quia mota, sed etiam ex se aliquid confert . . . Si vero [Scotus intelligit] concausam, principalem tamen, negatur assumptum, quoniam stat quod necessario moveatur et non necessario moveat aliud, quia *motio causae prioris modificatur in causa secunda* secundum modum ipsius causae secundae." Also Cajetan in einer der berühmtesten Controversfragen gegen die Scotisten. Auch der Dominicanergeneral Romäus sagt: „Actionem et motionem principalis agentis *modificari* juxta modum formae et actionis instrumentalis agentis (De libertate operum, Lugduni 1538, p. 46.). Ihnen stimmt ein anderer berühmter Erklärer des hl. Thomas, Ferrariensis, bei. Den Satz des Heiligen: „Secunda agentia determinant actionem primi agentis" versteht er nämlich also: „Intelligitur, in quantum ipsa [actio primi agentis] mediantibus causis secundis *ad effectum determinatur* (in l. 3. contra gentes c. 66.).

[2] In I. qu. 23. art. 3. ed. Duac. I. 277.

Natur und unabhängig von aller Voraussicht, daß der von ihr gewirkte Act niemals nicht geschehe; also ist dieser Act kraft der determinatio physica nicht contingens, sondern naturnothwendig, was nach der Lehre des hl. Thomas dem Wesen der Freiheit entgegen ist.

Fügen wir noch ein Argument hinzu, welches außerdem zeigt, wie ein von den Thomisten angerufenes Princip des hl. Thomas zu verstehen sei, daß nämlich der Wille Gottes nicht nur Ursache alles Seins, sondern auch zugleich der Seinsweise, der Contingenz und der Nothwendigkeit der Dinge und Handlungen, sei. „Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere.“[1] Gerade so spricht er in einem andern Werk[2]: „Ens, in quantum ens est, habet causam ipsum Deum; unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis, in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter.“ Und daß er diese Meinung bis zu seinem Tode beibehalten, bezeugt die Stelle, aus welcher die Thomisten beweisen wollen, daß die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade aus der unwiderstehlichen Kraft des göttlichen Willens hervorgehe[3]: „Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt.“

Also nach dem hl. Thomas ist Gott deßhalb Ursache der Contingenz der Wirkungen, weil er zur Hervorbringung von contingenten Wirkungen nächste Ursachen, welche erfolglos sein können (causas deficere potentes; defectibiles), anwendet. Da also die gratia efficax zu den nächsten Ursachen der contingenten Acte gehört, ja nach den Thomisten die einzige adäquate Ursache der freien übernatürlichen Thätigkeit ist, so bewahrt sie nur deßhalb die Contingenz (Freiheit) dieser Thätigkeit, weil sie selbst erfolglos sein kann. Das gerade

[1] Lect. 14. in lib. 1. Perihermenias.

[2] Lib. VI. lect. 3. in XII libr. Metaphysic.

[3] Summa I. art. qu. 19. 8.

behaupten die Jesuiten, läugnen die Thomisten[1]. Zur Bekräftigung unserer Argumentation können wir auf Billuart verweisen. Dieser Thomist führt bei Erörterung der Frage, woher die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Beschlüsse bezüglich unserer freien Handlungen rühre[2], einige abgebrochene Worte aus den von uns citirten drei Stellen an. Er läßt sich dagegen von den Molinisten einwenden: der hl. Thomas behaupte sofort nach der aus der Summa angeführten Stelle, daß Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar, nämlich durch Bereitung fehlbarer Ursachen, die Contingenz in der Schöpfung erzeuge. Auf diese Objection erwiedert Billuart mit Hinweis auf die beiden andern Texte aus den Commentaren über 1. Perihermen. und 6. Metaphys.: „Juxta S. Thomam citatum 1. Periherm. et 6. Metaph. sic Deus est causa contingentiae et libertatis, sicut est causa entis: atqui est causa entis non solum mediante virtute creata, quam produxit, sed immediate in se: ergo." Aber hier ist das Ergo keineswegs angebracht. Denn wozu das Ergotiren über die Meinung des heiligen Lehrers, wo dieser mit den deutlichsten Worten seine Meinung ausdrückt? Sagt Thomas nicht an den beiden Stellen ganz dasselbe wie in der Summa, daß nämlich Gott die Contingenz durch Hervorbringung fehlbarer Ursachen erzeuge? Warum das verschweigen? Warum durch ein Ergo das Gegentheil herausklauben? Übrigens sagt der Heilige an keiner der beiden Stellen, was Billuart ihn sagen läßt: sic Deus est causa contingentiae, sicut est causa entis: d. i. Gott erzeuge *ganz auf dieselbe Weise* die Contingenz, wie das Sein. Er sagt freilich: sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia. Aber hier bedeuten die Partikeln der Prämisse sicut . . . ita etiam offenbar dasselbe, was die Partikeln des unmittelbar folgenden Schlußsatzes besagen: non solum . . . sed (daß nämlich *sowohl* das esse *als* dessen modi im gleichen Verhältniß, d. h. in dem der Unterordnung, zur göttlichen Providenz stehen). Es ist das ja ein ganz gewöhnlicher Sinn des sicut . . . ita etiam, welches durchaus nicht nothwendig eine absolute Identität bedeutet. Mit Unrecht premirt darum Billuart diese Partikeln, und sein Unrecht ist um so größer, weil er den unmittelbar folgenden Satz des hl. Thomas unterdrückt, worin dieser das Gegentheil lehrt. Die mildeste Erklärung eines solchen Verfahrens ist, daß Billuart aus einem andern Thomisten abgeschrieben hat.

Gegen unsere Erklärung von 1. II. qu. 10. a. 4. (S. 70) spricht nicht, daß der hl. Thomas in demselben Artikel ad 3. sagt: „Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter." Es ist das eine der Hauptstellen, welche die Thomisten gegen die Molinisten anführen. Hören

[1] Allerdings sagen auch die Thomisten, daß die gratia efficax, nach ihrem nackten Sein betrachtet, erfolglos sein könnte; aber wenn man dieselbe vollständig, wie sie als Ursache wirkt, betrachtet, so muß man nicht bloß dieses nackte Sein, sondern zugleich die ihr eigene, von der göttlichen Allmacht herrührende Kraft mit in Anschlag bringen, und so kann sie nicht erfolglos sein.

[2] Diss. 8. a. 3. § 3.

wir indeß die Erklärung, welche der hl. Thomas selbst, wenn auch an andern Orten, gibt. Er sagt: „Quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione causae secundae.“ [1] Wer nun behauptet, er bewege eine Sache, bezeichnet hiermit nicht nur seine Thätigkeit, sondern auch den Erfolg dieser Thätigkeit, daß nämlich die Sache wirklich bewegt wird. Hiernach können wir den Satz „Deus movet voluntatem“ in einem doppelten Sinne verstehen: 1) von der Thätigkeit Gottes, an und für sich betrachtet, wie sie der operatio causae secundae vorausgeht; 2) adäquat (complete), in wiefern sie zugleich die Beziehung auf diesen ihren Erfolg in sich begreift. Im ersten Sinne fassen die Thomisten den Satz des hl. Thomas, wenn sie ihn für ihre Lehre anführen, daß die praedeterminatio innerlich und nothwendig mit dem freien, menschlichen Acte verbunden ist; denn hier wird offenbar die praedeterminatio physica als vorausgehende Ursache dem freien Acte entgegengesetzt und mithin besonders für sich betrachtet. Dagegen faßt der hl. Thomas seinen Satz im zweiten Sinne, in wiefern die Thätigkeit Gottes zugleich den freien Act oder vielmehr die Beziehung auf diese ihre vorausgesehene Wirkung in sich begreift, und in sofern ist es vollkommen richtig: wenn Gott mit Erfolg den Willen bewegt, so ist es unmöglich, daß der Wille nicht bewegt werde. Denn daß dieß seine Meinung ist, zeigt der Nachsatz, welcher nicht ein impossibile simpliciter, sondern ein impossibile ex aliqua positione behauptet. Worin diese Distinction besteht, erklärt er weitläufig [2]. Das necessarium, bezüglich impossibile, ex suppositione sei nichts Anderes als: si est, impossibile est, illud simul non esse. Das necessarium simpliciter aber bezeichne eine Nothwendigkeit, welche „von einer vorhergehenden Ursache“ abhange, und demnach sei das, was seine Nothwendigkeit aus der „bewirkenden Ursache“ habe, einfachhin nothwendig. Wenden wir das Gesagte auf obigen Satz des hl. Thomas an. Ist die Unmöglichkeit, daß der Wille nicht bewegt wird, nichts Anderes als die Unmöglichkeit, daß der Wille, wenn er bewegt wird, nicht zugleich nicht bewegt werden kann — was der Fall ist, wenn wir mit den Jesuiten das movere voluntatem adäquat auffassen — so findet eine necessitas ex suppositione statt; entsteht aber diese Unmöglichkeit aus der bewirkenden Ursache — was der Fall ist, wenn man mit den Thomisten das movere voluntatem nicht adäquat versteht und demgemäß gedachte Unmöglichkeit aus der praedeterminatio physica herleitet — so ist ein necessarium simpliciter vorhanden. Daß nun ein necessarium simpliciter aus der göttlichen Bewegung entsteht, läugnet Thomas in der bestimmtesten Weise. Also verwirft er im Voraus die thomistische Erklärung; die Molinisten sind dagegen in voller Harmonie mit ihm; gerade wie sie faßte auch der berühmte Dominicaner Dominicus a Soto die Sache auf [3].

---

[1] De verit. qu. 2. art. 14. ad 5.

[2] Lect. 15. in lib. I. Perihermenias et lect. 15. in lib. II. Physicorum.

[3] De nat. et grat. lib. 1. c. 16: „Neque aliud sibi vult Aristoteles, ubi ait, illud quod est, quando est, necesse est esse.“

3. Die von Molina aufgestellte Theorie (über die Harmonie der Unfehlbarkeit der göttlichen Gnade und Prädestination mit der Freiheit des menschlichen Willens) ist ganz und gar gemäß den Principien des hl. Thomas.

Über diese Harmonie spricht der hl. Lehrer am ausführlichsten De verit., qu. 6. art. 3. Er sagt dort Folgendes: „Invenimus ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter. Uno modo in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilium pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus quae deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia; et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant; et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute, tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem sed contingentiam. Respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem."

Diese Erklärung widerspricht dem Systeme der Thomisten, weil nach dem letztern ja jede einzelne wirksame Gnade kraft ihrer innern Natur des Erfolges nicht entbehren kann; während nach dem hl. Thomas alle einzelnen Gnadenmittel erfolglos sein können. Die Harmonie der vom heiligen Lehrer versuchten Erklärung mit der von Molina springt dagegen sofort in die Augen; letztere ist nur die consequent fortentwickelte Ansicht des Heiligen. Nach diesem beruht die Unfehlbarkeit der Prädestination auf der Menge der Gnadenmittel (concursus causarum [adminiculorum] deficere possibilium), die, obwohl sie ihrer Natur nach erfolglos sein können, doch so zahlreich sind, daß durch die Wirksamkeit der einen die Erfolglosigkeit der andern supplirt und so der endliche Erfolg unfehlbar erreicht werden kann. Auch nach Molina hängt die Unfehlbarkeit der Prädestination und jeder einzelnen wirksamen Gnade von der Menge der Gnadenmittel und Fügungen, welche Gott im Schatze seiner Allmacht besitzt, ab; diese ist so groß, daß sicher die eine oder die andere, falls Gott sie der Creatur gibt, Erfolg haben wird.

Der Unterschied zwischen der Erklärung des hl. Thomas und der Molina's besteht 1) darin, daß Ersterer von der Gnadenordnung eines ganzen menschlichen Lebens, Letzterer von jeder einzelnen wirksamen Gnade spricht, 2) daß Ersterer die von Letzterem gesetzte scientia media nicht ausdrücklich erwähnt. Aber der heilige Lehrer nahm auch die unfehlbare Wirksamkeit einzelner Gnaden [1] an; und was den zweiten Punkt betrifft, so wäre es lächer-

[1] 2. II. qu. 24. a. 11.

lich, anzunehmen, daß nach dem hl. Thomas Gott so lange bald mit den einen, bald mit den andern Gnadenmitteln probire, bis er auf wirksame für den Prädestinirten stoße; nein, nach ihm erkennt Gott vor der Bereitung der Gnaden die, durch welche der Prädestinirte mit zweifellosester Gewißheit gerettet werden wird. Eine solche Kenntniß ist aber nicht die scientia visionis, welche dem Beschlusse der Gnadenmittel folgt; auch nicht die scientia simplicis intelligentiae, weil hierdurch nur die Möglichkeit, nicht aber die zweifellosesteWirklichkeit des Erfolges von Gnadenmitteln, die an und für sich gebrechen können, von Gott erkannt wird. Es ist also die Voraussicht des bedingt Zukünftigen, wovon der heilige Lehrer auch sonst oft spricht. Demgemäß stellt er die „Voraussicht" der „Vorbereitung der Gnaden voraus, durch welche die Prädestinirten unfehlbar gerettet werden" [1]. Auch anderswo faßt er die Voraussicht als nothwendiges Element der praedestinatio ad gloriam auf. Wir müssen indeß hierfür der Kürze halber auf Cardinal Franzelin [2] verweisen, welcher zeigt, daß der heilige Lehrer durchaus nicht in Widerspruch mit den großen Scholastikern des Mittelalters, einem seligen Albertus Magnus, einem Alexander Halensis, einem hl. Bonaventura, ist, die eine praedestinatio ad gloriam post praevisa merita annehmen und schon hierdurch allein ihren Gegensatz zu dem neueren Thomismus bekunden. Molina geht einen andern Weg, um die Harmonie sowohl der verschiedenen Texte des hl. Thomas unter einander als auch dieses Kirchenlehrers mit den heiligen Vätern und den großen Theologen des Mittelalters zu zeigen. Doch wie dem auch sei, ja, mag diese Harmonie bezüglich der Prädestination auch nicht bestehen, eins scheint sicher, daß keine einzige Stelle aus den Werken des Heiligen gebracht werden kann, die klar und zweifellos den Thomismus, die Lehre von dem innern nothwendigen Zusammenhang zwischen der göttlichen praedeterminatio (praemotio) und dem freien Willensacte, enthielte, und daß man auch jetzt, wie einst der Dominicanergeneral Turci, ruhig für die Lösung dieser Frage den Doctorhut versprechen könnte [3].

---

[1] De verit. qu. 6. a. 3.

[2] De Deo, th. 64. pag. 651 ss.

[3] Es sei uns erlaubt, ganz kurz eine „Probe" zu berühren, welche dafür gebracht wurde, daß der hl. Thomas „die klarste und bestimmteste Antwort" im thomistischen Sinne gegeben, die Theologen der Gesellschaft aber aus „Interesse" solche übersehen hätten. Dafür, daß unsere Heilsthätigkeit nicht nur als *ens*, sondern auch als actio abhängig von Gott und sein (Gottes) Werk sei, wird folgender Text der Summa citirt (1. II. qu. 79. a. 2.): „Est ens et actio, et ex utroque habet, quod sit a Deo . . . Unde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio." Doch die Stelle ist verstümmelt; es fehlt das Subject in dem Satze: est ens et actio. Was ist das Subject? Etwa die Heilsthätigkeit, wie man aus obigen Worten schließen sollte? Nein; sondern die Sünde. Der hl. Thomas sagt nämlich: actus peccati est ens et actus u. s. w. In der Citation wird peccatum weggelassen, und dann durch die Stelle etwas von der Heilsthätigkeit bewiesen, was der Heilsthätigkeit im Gegensatz zur Sünde

Wenn der hl. Thomas in der bestimmtesten Weise lehrt, daß Gott den Willen nicht zu freien Acten determinirt, so scheint Scotus das Entgegengesetzte zu lehren. Denn er behauptet: „Contra naturam voluntatis est determinari a causa inferiori .... non est autem contra naturam ejus determinari a causa superiori.“ [1] Um zu erklären, wie Gott die zukünftigen freien Acte erkennt, sagt er: „Intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem, sc. conjunctionem istorum pro aliquo *nunc* in re, facit illud determinate esse verum, hoc erit pro A; hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum.“ [2] Demgemäß sieht Gott deßhalb die freien Acte voraus, weil sein Wille ihre Wahrheit und mithin auch ihre künftige Existenz determinirt (futuritionem determinat, wie die Erklärer des Scotus in der citirten Ausgabe seiner Werke sagen), oder, um mit den Worten Gabriel Biels zu sprechen, weil der göttliche Wille das Contingente determinirt [3]. Ebenso erklärt Scotus die göttliche Voraussicht der Sünden aus dem göttlichen Concurs oder der Verweigerung des göttlichen Concurses zu den menschlichen Acten [4]. Endlich bringt er [5] die von Cajetan stark distinguirte Ansicht vor: causa secunda movet, in quantum mota a prima.

Nimmt man diese Stellen einseitig für sich, so könnte es den Anschein haben, als ob bereits Scotus die ersten Bausteine für die Prädeterminationslehre des Bañez geliefert habe; und wirklich wirft Molina dem Bañez vor, seine Ansicht dorther geschöpft zu haben; ebenso beruft sich Alvarez [6] zum Beweise der Ansicht seines Meisters auf Scotus, wie auch der Franciscaner Nada [7] die Harmonie Beider darzuthun strebt. Dagegen machen

---

eigenthümlich ist, daß nämlich dieselbe „Gottes Werk“ sei! Übrigens läugnet kein Jesuit, daß unsere Heilsthätigkeit nicht nur als ens, sondern auch als actio „Gottes Werk“ sei. Die „Probe“ zum Erweise des Satzes, daß wir aus „Interesse“ die klarsten und bestimmtesten Worte des hl. Thomas übersehen, ist also nicht stichhaltig.

[1] In IV. d. 49. qu. 6. § Dico ergo.

[2] Lib. I. Quaestion. dist. 39. qu. 5. n. 23. ed. Lugd. 1639. t. V. p. II. pag. 1307.

[3] Quod voluntas divina prius natura determinat contingentia quam intellectus divinus intelligat, illa esse futura.

[4] L. c. d. 41. qu. unica n. 13. pag. 1341.

[5] In dist. 39. qu. 5. n. 12. pag. 1296.

[6] Disp. 22. n. 11.

[7] Controversiae inter S. Thomam et Scotum, Coloniae 1620, I. 503. u. a. a. O.

die gelehrten Herausgeber der Werke des Scotus [1] auf andere Stellen aufmerksam, worin Scotus behauptet, daß Gott den Willen nur abhängig von dessen Einwilligung prädeterminire. Den Widerspruch zwischen beiderlei Stellen glauben sie durch die scientia media lösen zu können, so daß Scotus, obwohl er an einigen Stellen die thomistische Determinationstheorie zu lehren scheine und mehrere seiner Schüler dieselbe bis zum Occasionalismus übertrieben haben, doch in Wahrheit nicht wie Bañez und dessen Anhänger gedacht habe. Auch Ruiz [2] beweist das ausführlich.

Wir können das Resultat unserer Untersuchung in die Worte Cajetans fassen, welche er in seinem berühmten, vom hl. Pius der Ausgabe des hl. Thomas einverleibten Commentar gerade über unsern Controverspunkt, über die Vereinigung der creatürlichen Contingenz und Freiheit mit der Unfehlbarkeit der göttlichen Acte, ausgesprochen hat: „Ad hanc dubitationem *nihil scriptum reperi in s. Thoma*, quoniam nullibi eum movisse hanc recolo, sed semper studuit ad salvandam contingentiam. In aliis quoque doctoribus nihil hactenus comperi ad quaestionem istam, nisi quae communiter dicuntur de sensu composito et diviso, de necessitate consequentiae et consequentis, de libertate electionis divinae in aeternitate, deque natura causarum ad utrumlibet in universo inventarum. Sed haec omnia, ut ex dictis patet, intellectum non quietant.“ [3] Wir glauben demgemäß, sowohl der Wahrheit als auch der Ehre der beiden großen Schulen gerechter zu werden, wenn wir behaupten, daß weder der hl. Augustin noch der hl. Thomas, noch überhaupt die mittelalterlichen Theologen unsere Controverse ex professo untersucht und entschieden haben, und daß gerade deßhalb der große Zwist zwischen beiden Schulen entstehen konnte.

In einer Beziehung haben freilich auch die mittelalterlichen Theologen mächtig an der Lösung unserer Frage gearbeitet, indem sie nämlich den Begriff und das Dogma von der Freiheit und der Gnade immer klarer entwickelten. Indeß widersprachen ihrer gemeinsamen Lehre einzelne Gelehrten, welche die Willensfreiheit herabsetzten. Zu diesen gehörte Bradwardinus, Erzbischof von Canterbury († 1349), in seiner Schrift De causa Dei contra Pelagianos, welche deßhalb auch später von den Protestanten (1616 in London) herausgegeben wurde. Solcher erwähnt auch

[1] Ed. Lugdun. tom. V. p. II. pag. 1307.

[2] De scientia, disp. 49. sect. 7.

[3] In I. qu. 22. art. 4. ad 1.

der Carmelite Waldensis in seiner berühmten Schrift gegen Wicleff; er nennt sie „große Männer, von nicht geringem Ansehen und nicht wenig in der heiligen Schrift" bewandert, von denen einige kurz vor ihm geschrieben [1]. Bei ihrer Widerlegung spricht nun „der Fürst der Controversisten im 15. Jahrhundert", wie sogar Protestanten ihn nennen [2], Folgendes aus: Jede Nothwendigkeit, welche von außen, von Gott oder den Creaturen, komme und unserer Gewalt derogire, hebe die Freiheit auf. Diese Nothwendigkeit beschreibt er demnach also: Quod si dicas non necessitari necessitate coactionis: certe si necessitantur ita, ut motum suum *cohibere non possint,* a coacto non distant. *Quinimo* nisi quis *in plena potestate habuerit se cohibere, si velit,* Augustino videtur quod cogitur, vel si non cogitur, ejus esse potestatis (c. 26. n. 6. p. 154.). Nicht wahr? Wenn *in plena potestate habere se cohibere* mehr ist als *se cohibere posse,* so wird das erstere offenbar durch die physische Prädetermination aufgehoben; nach dem vom Waldensis ausgesprochenen Princip widerstrebt diese also der Freiheit. Ferner gibt auch der große Controversist als einstimmige Lehre der heiligen Väter an: „Ideo hoc praescit Deus, quia futurum est" (c. 29. n. 5. p. 158.), und sagt demnach: „Praevisionis vel praescientiae *tota ratio infallibilitatis* est certa futuritio contingentis, *non quidem causaliter,* sed *objective*" (c. 26. n. 7. p. 144.). Mit der Behauptung dieses Princips hat Waldensis, obwohl er sich über unsere Controverse selbst, weil sie noch nicht erhoben worden, auch nicht ausgesprochen hat, doch schon im Voraus scharf und bündig kund gethan, wie dieselbe nach den Grundsätzen der mittelalterlichen Theologen zu entscheiden ist. Denn die Thomisten erklären sich gerade für das, was Waldensis verwirft.

---

[1] Doctrinale antiquitatum fidei cath. Eccl., ed. Venet. 1757, pag. 138. et 152. l. 1. c. 25. n. 7. c. 26. n. 8.

[2] Morley nennt ihn den prince of controversialists in the XV. century (A first sketch of English literature I. 182.).

4. Das Vorspiel der Controverse auf dem Tridentinum.

Nach Serry[1] soll das erste Vorspiel der großen Controverse auf dem Concil von Trient stattgefunden haben. Wir sind derselben Meinung, obwohl wir eine andere Thatsache als jener im Auge haben. Doch geben wir ihm zuerst das Wort! — Er beruft sich darauf, daß Johann Grimani, Patriarch von Aquileja, den man wegen eines 1549 über die Prädestination geschriebenen Briefes angeklagt hatte, auf dem Concil von Trient vom Verdachte der Häresie losgesprochen worden. Das ist freilich wahr. Doch es war ihm nicht gelungen, mit seinen Erklärungen auch alle Theologen der römischen Inquisition zu befriedigen. Den größten Anstoß an dem Briefe hatte der Franciscaner Peretti genommen, welcher später als Sixtus V. den päpstlichen Stuhl bestieg, und dem Patriarchen das Pallium, welches er noch nicht erhalten hatte, rundweg und für immer abschlug. Schon früher haben wir bemerkt, daß es sich in unserer Controverse nicht um die Prädestination handle. Die von Serry angerufene Geschichte beweist also nichts gegen das molinistische System, das man mit der strengsten Prädestinationstheorie vereinigen kann. Sie offenbart nur klar und deutlich die Gesinnung Sixtus' V. und macht uns sein Vorgehen in den Löwener Streitigkeiten begreiflich.

Ein Vorspiel unserer Controverse hat nun allerdings auf dem Tridentinum stattgefunden; leider können wir aber nicht mehr alle Einzelheiten feststellen, und wir müssen uns daher auf folgende Darlegung beschränken.

---

[1] Der Dominicaner Hyacinth Serry verfaßte eine Historia Congregationum de auxiliis, welche vom Haupte der Jansenisten, Quesnel, durchgesehen und herausgegeben wurde und 1700 unter dem Pseudonym Augustinus le Blanc mit falscher Angabe des Druckortes (Lovanii statt Bruxellis) erschien. Wir werden in der Fortsetzung unserer dogmengeschichtlichen Studien auf dieses Werk zurückkommen und dessen gänzliche Unzuverlässigkeit zeigen. Serry spricht von Grimani, Praefat. § 13. pag. XLIV. ed. 2. Antverp. 1709. Pallavicini behandelt dieselbe Geschichte in seiner Hist. Conc. Trid. l. 22. c. 11.

Schon oben erwähnten wir kurz den Gegensatz, in welchen sich einzelne Theologen mit der allgemeinen Lehre der Scholastiker über die Freiheit verwickelten. Ein ähnlicher Gegensatz trat auch auf dem Concil von Trient bei den Berathungen der Theologen im Juni 1546 hervor, da zwei Augustiner, ein Servite, Laurentius Mazocchius, und ein Dominicaner, Gregorius Senensis, im Widerspruch mit der einstimmigen Lehre der Andern behaupteten, der Wille verhalte sich beim Empfange der Gnaden passiv, und auch über die Bedeutung des Glaubens im Heilsgeschäft in Verein mit einem zweiten Dominicaner eine von den Andern abweichende Ansicht äußerten. Man verwarf jedoch die Meinung dieser Theologen als „wenig katholisch". Desgleichen erzählt der berühmte Dominicaner Dominicus de Soto in seiner auf dem Tridentinum gleich nach der VI. Sitzung herausgegebenen Schrift [1], er habe Theologen widersprochen, welche in seiner Gegenwart sagten, Gott ziehe uns mit einer gewissen Gewalt und Nöthigung zu sich, so daß wir in unserer Bekehrung uns nur passiv und empfangend verhielten. Das von Theiner herausgegebene Tagebuch von Massarelli berichtet nur höchst summarisch über den Disput, ohne anzugeben, welche Theologen gegen die vier genannten Ordensleute aufgetreten seien, und wie letztere ihre Ansicht über das bloß leidende und empfangende Verhalten des Willens bei der Rechtfertigung entwickelten und begründeten [2]. Hier treten aber andere Zeugen ein, die den Gegenstand des Disputes noch weiter andeuten.

Sarpi [3] erzählt: es habe sich ein Streit unter den Dominicanern selbst erhoben; Soto habe behauptet [4], „wenn der Mensch die Gnade ohne Gottes zuvorkommende Hilfe auch nicht erlangen könne, so stehe es doch gewissermaßen bei ihm, diese Hilfe abzuweisen und zu verwerfen; nähme er sie an, so geschehe es, weil er wolle und seine Einwilligung gebe; wäre unsere Einwilligung nicht erforderlich, so fände sich ja keine Ursache, warum nicht Alle bekehrt würden; denn Gott, heiße es in der Apok. 3, 20, klopft täglich an die Thüre an; auch sagten die Väter, daß Gott Allen die Gnade gebe, welche dieselbe wollen; nicht minder beweise es die heilige

[1] De natura et gratia, l. 1. c. 15.

[2] Theiner, Acta authentica SS. Oecumenici Conc. Trid. I. 160 ss. Pallavicini l. 8. c. 4.

[3] Geschichte des Concils von Trient, 2. Buch, 7. Kap.

[4] Soto entwickelt wirklich solche Ansichten in seinem gleich nach der sechsten Sitzung herausgegebenen Werke De natura et gratia, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden.

Schrift, daß unsere Einwilligung erforderlich sei. Wer anders denke, der zerstöre die Freiheit des Willens und behaupte, daß Gott uns Gewalt anthue". Ludwig von Catana habe nach der Lehre des hl. Thomas erwiedert: „Gott bewege die Seelen durch zwei Arten der zuvorkommenden Gnade, von denen die eine bloß hinreichend, die andere aber wirksam sei; der ersten könne sich unser Wille fügen oder widersetzen, der zweiten aber keineswegs; denn es wäre ein Widerspruch, zu sagen, daß man sich der wirksamen Gnade widersetzen könne". Den Einwurf, warum nicht Alle bekehrt würden, beantwortete er also: „es geschehe dieß, weil die zuvorkommende Gnade nicht bei Allen die wirksame sei". „Es könne zwar geschehen, daß Gott durch die wirksame Gnade einen bekehre, der vorher der hinreichenden Gnade widerstanden; der wirksamen Gnade aber könne man nicht widerstehen, weil die freudige Unterwerfung des Willens eine Folge der wirksamen Gnade sei". Darauf habe Soto geantwortet: „alle göttliche Einwirkung sei an sich nicht hinreichend; erst die Einwirkung, zu welcher der freie Wille seine Zustimmung gebe, werde durch diese Zustimmung wirksam; erlange sie aber keine Zustimmung, so bleibe sie unwirksam, nicht aus Mangel der göttlichen Thätigkeit, sondern der menschlichen". Sarpi setzt hinzu, die Ansicht Soto's habe trotz der Gründe seines Gegners den Sieg erhalten. Hiernach hätte also die berühmte Controverse zwischen Thomisten und Molinisten bereits auf dem Concil von Trient angefangen, und der Haupttheologe und Repräsentant des Dominicaner-Ordens, Dominicus de Soto, hätte der molinistischen Ansicht den Sieg verschafft.

Sarpi ist nun freilich ebenso unzuverlässig als Gewährsmann wie als Theologe. Wenn er aber, wie er es hier thut, Zeugniß ablegt für seine Todfeinde, die Jesuiten, und den Soto Meinungen vertheidigen läßt, welche dieser nach seinen eigenen Worten gegen katholische Theologen wirklich vertheidigt hat; wenn endlich sein Zeugniß auch noch von anderer, höchst achtbarer Seite bekräftigt wird: so darf man dasselbe nicht verwerfen. Darum wollen wir unverzüglich die Bekräftigung hinzufügen.

Joannes a Bononia, Professor in Löwen, fährt in seiner 1555 noch vor dem Schlusse des Tridentinums herausgegebenen Schrift, nachdem er die Möglichkeit, der Gnade zu widerstehen, hervorgehoben hatte, also fort [1]:

---

[1] De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione, Lovanii 1555, pag. 103: „Porro autem praecipitur in Conc. Trid., ut hominem per suum liberum arbitrium inspirationem div. et acceptare et sequi posse sentiamus, his verbis:

„Übrigens fehlt es nicht an Männern, die, obwohl durch jegliche Frömmigkeit geziert, anders über die freie Zustimmung des Menschen bei der Rechtfertigung denken, und so scheinen sie die höchst klare Lehre des Tridentinums zu verdunkeln zu suchen, indem sie behaupten, der Mensch habe Willensfreiheit, daß er der göttlichen Anregung widerstehen könne, aber unter Voraussetzung dieser göttlichen Einsprechungen und Bewegungen widerstehe kein Wille. Ich sage: zu verdunkeln, weil ich aus den Worten des Apostolischen Nuntius, Hieronymus von Bononia, und des Erzbischofs von Conza, Magister des heiligen Palastes [des gelehrten Dominicaners Ambrosius Catharinus], erfahren, daß diese [später von den Thomisten angenommene] Ansicht von den Vätern auf dem Concil von Trient mit höchster Sorgfalt geprüft und als weniger probabel verworfen worden."

P. Mannhart beruft sich [1] auf die in der Engelsburg aufbewahrten Acten des tridentinischen Concils, welche Bellarmin durchforscht und aus welchen derselbe in einer dem Papste überreichten Denkschrift Folgendes berichtet habe: „In den Concils-Acten, welche in der Engelsburg aufbewahrt werden, wird mitgetheilt, daß, als in der Verhandlung der Theologen, die vor der 6. Sitzung stattfand, zwei Ordensleute jene Meinung über die Vorausbestimmung des freien Willens (praedeterminatione) vorbrachten, dieses von den Übrigen mit Mißfallen aufgenommen wurde, weil es nicht sehr katholisch schien, und deßhalb wurde dann das Decret verfaßt nach der allgemeinen Ansicht der Andern."

Pallavicini erwähnt nun freilich, daß er keine Spur von dem, was Sarpi über den Disput zwischen den beiden Dominicanern berichtet, gefunden habe. Doch das ist erklärlich, auch wenn die Controverse wirklich stattgefunden, da, wie bemerkt, das Tagebuch von Massarelli nur höchst summarisch über die Meinungen der Theologen berichtet, ohne auf Rede und Gegenrede näher einzugehen, und der Vorfall vielleicht in einer Particular-Congregation geschah, über welche Pallavicini keine Quelle fand. Eine Spur des Disputes ist sicher in den oben von uns aus de Soto

---

Si quis etc. can. 4. sess. 6. . . . Ceterum, quia non desunt modo homines, quamvis omni pietate praediti, aliter de libero hominis assensu, dum justificamur, quam nos, sentientes ac ideo hujus oecumenici Concilii clarissimam doctrinam obscurare quodammodo conari videntur, dum dicunt habere hominem libertatem arbitrii, ut excitationi admonitionique resistere possit, sed his divinis inspirationibus nunquam resisti."

[1] De ingenua indole gratiae efficacis, im Thesaurus von Zaccaria V. 584.

citirten Worten enthalten; aus Massarelli's Tagebuch steht sodann fest, daß wirklich unter den von diesem Dominicaner bekämpften Theologen ein Dominicaner war. Freilich lautet sein Name anders, als Sarpi uns angibt; doch eine Namensverwechslung bei diesem Schriftsteller anzunehmen, ist wohl gestattet. Und da so viele und von einander unabhängige Zeugen die Sache berichten, so sind wir trotz der ungenauen Erzählung Sarpi's nicht berechtigt, dieselbe einfachhin zu verwerfen.

Wenn aber diese Thatsache richtig ist, so haben die Väter des Concils offenbar den vierten Canon über die Rechtfertigung so verstanden, wie die molinistischen Theologen denselben auslegen. Dieß ist auch der natürlichste Sinn desselben. Denn wenn man von Jemanden sagt, er *könne* in einer bestimmten Voraussetzung gehen, falls es ihm beliebe, so heißt das offenbar, er habe nicht bloß ein physisches Vermögen, zu gehen, sondern es sei ihm möglich, dasselbe in jener Voraussetzung auch nach Belieben zu gebrauchen. Also wenn das Concil von dem durch die Gnade bewegten Willen sagt, derselbe könne, falls er wolle, seine Zustimmung verweigern, so heißt das: es sei ihm möglich, unter dem Eindruck der Gnade thatsächlich und wirklich seine Zustimmung zu verweigern; nicht aber: er habe zwar das Vermögen, aber es sei ihm unmöglich, dasselbe zu gebrauchen. So hat ohne Zweifel Mussus, der mit der Redaction dieser tridentinischen Decrete beauftragt worden war, das Wort *können* verstanden, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden.

5. Die Ansichten der Theologen zur Zeit des Tridentinums über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit.

Auf doppelte Weise wollen wir die zur Zeit des Tridentinums unter den Theologen allgemein herrschenden Ansichten über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit darzulegen suchen: 1) durch unverdächtige Zeugnisse, 2) durch Anführung von Stellen aus den einzelnen Theologen. Betreten wir sofort den ersten Weg!

Der Dominicaner Petrus de Soto gibt 1551 in einem sehr bemerkenswerthen, von den Thomisten selbst herausgegebenen Brief Zeugniß von der damals herrschenden Lehre über das Verhältniß der Freiheit zur Gnade. Petrus Soto selbst war anderer Meinung; um so schwerer wiegt also seine Behauptung, daß die ganze Kirche zu der nach seiner Meinung zu freisinnigen Ansicht, welche später von der Gesellschaft Jesu gegen die Thomisten vertreten wurde, hingezogen zu werden scheine, daß insbesondere die Universität von Paris und alle, welche gegen die Häretiker schrieben, diese Ansicht theilten und die Gegner derselben der lutherischen Ansicht beschuldigt würden.

„An erster Stelle," schreibt er [1] an den Kanzler der Löwener Universität, Tapper, „macht die Wahrnehmung einen lebhaften Eindruck auf mich, daß sehr viele Katholiken, ja fast alle, welche durch Schriften gegen Ketzereien bekannt geworden sind, die Ansicht hegen, der freie Wille und die Nothwendigkeit der Gnade (was sie Beides anerkennen) könnten nicht anders gewahrt werden, als in der Weise, daß die Gnade Gottes, welche nothwendig ist, damit die Herzen zu ihm bekehrt werden können, Allen zur Seite stehe und Keinem von Gott verweigert werde, und daß es Allen, nachdem sie verliehen worden ist, frei stehe, eben kraft der Fähigkeit und Natur des freien Willens, dieselbe zu gebrauchen oder zurückzuweisen. Denn diese beiden Stücke halten sie für nothwendig, um die Natur des freien Willens in Wahrheit und nicht bloß mit Worten zu behaupten; nur bemerke ich freilich in Betreff des ersten

[1] Dieser Brief ist dem Werke des Thomisten Reginald, De mente S. Conc. Trid., Antverpiae 1706, angehängt.

Punktes einige Verschiedenheit .... In Betreff des zweiten jedoch stimmen, so viel ich sehe, Alle überein, daß nämlich der gute Gebrauch jener Gnade, der darin besteht, daß man dem Rufe Gottes entspricht und eifrig die Gaben Gottes annimmt, Sache unseres freien Willens ist [1], so daß Einige mit den klarsten Worten lehren, es werde in der Kirche Gottes keine andere Unterscheidung zwischen den Menschen sein, als je nach dieser Verschiedenheit des freien Willens, weil Einige diese göttliche Gnade nicht, Andere weniger benutzen, während Gott, so viel an ihm liegt, in gleicher Weise will, daß Alle heilig seien, und Alle heiligt.

„So lehrt Pighius in Allem, was er über den freien Willen geschrieben hat, besonders aber im fünften Buche; so auch Eck in seinem Enchiridion über den freien Willen. Alles dieses und noch viel mehr hast Du, wie ich weiß, gelesen. Dasselbe sagen auch unsere Spanier, besonders zwei Mönche [2], die ohne Zweifel sehr belesene, sehr begabte und in der Scholastik sehr bewanderte Männer sind; auch ihre Werke sind, wie ich glaube, Dir zugestellt worden. Wenn es Dich nicht verdrießt, so siehe doch einmal, ich bitte Dich, was der Eine von ihnen, der mit uns denselben Namen, dasselbe Kleid und das gleiche Amt hat [Dominicus de Soto], im ersten Buche De natura et gratia c. 15. in jenem vierten (wie er sagt) sehr kräftigen Argument gelehrt hat, wiewohl er im folgenden Kapitel sich nicht consequent zu bleiben scheint, aber auch dort läugnet er nicht, daß die Gnade Allen gegeben werde. Über Euere Löwener Professoren kann ich nichts sagen, weil die Schriften Driedo's über diesen Gegenstand zu spät an mich gelangt sind, so daß ich unter seinen vielen Worten kaum etwas hierüber habe lesen können. Die von Latomus veröffentlichten Schriften habe ich noch nicht empfangen. Inzwischen weiß ich von vielen Andern, freilich nicht aus ihren Schriften, deren sie keine herausgegeben haben, sondern durch Besprechung mit ihnen, daß dieses ihre Meinung ist. Viele von ihnen schreiben dieselbe dem hl. Augustinus und den Vätern zu. Auch weiß ich durch Mittheilungen, die mir von Vielen gemacht sind, daß ein großer Theil der italienischen Doctoren diese Ansicht auf das Festeste halte, und durch das Zeugniß eines glaubwürdigen Pariser Doctors habe ich erfahren, die dortige theologische Facultät theile diese Überzeugung so sehr, daß sie Diejenigen, welche anderer Ansicht sind, der Lutherischen Häresie beschuldigt, so daß es scheint, es werde bereits die ganze Kirche zu dieser Meinung gezogen, und Einige erklären selbst die Worte des Concils von Trient dahin, daß sie behaupten, eben dieses sei dort definirt worden."

Wir werden im Laufe unserer Geschichte noch deutlicher sehen, daß die Pariser und die alte Löwener Universität den antithomistischen Ansichten über Freiheit und Gnade huldigten. Der Einklang der alten

[1] Das ward freilich zur Zeit des Tridentinums allgemein gelehrt, nicht aber Alles, was nach de Soto daraus gefolgert wird.

[2] Nach den Herausgebern des Briefes Dominicus de Soto und Andreas Vega.

Löwener Schule mit der Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu wird übrigens von Serry bereitwilligst eingestanden; derselbe macht sogar den Jesuiten daraus einen Vorwurf [1]. Was Dominicus de Soto betrifft, so scheint er von Petrus de Soto wegen seiner Lehre getadelt worden zu sein, doch er blieb dabei [2]. Petrus de Soto hat aber außer seinem Namensvetter ohne Zweifel noch andere berühmte Dominicaner im Auge. So war Ambrosius Catharinus, obwohl in Manchem ein Gegner des Dominicus a Soto, doch, wie aus dem früher mitgetheilten Zeugnisse des Joannes a Bononia und aus seinen Schriften erhellt, in Bezug auf unsern Controverspunkt gleicher Ansicht mit diesem. Ferner hat Petrus de Soto, wenn er von denen spricht, die gegen die Häretiker geschrieben haben, gewiß auch an seinen Ordensgeneral Franz Romäus gedacht, weil derselbe gerade die beiden von ihm getadelten Grundsätze in seinem gegen die Protestanten geschriebenen Werke De libertate operum et necessitate bestimmt behauptet, daß nämlich die Gnade Gottes Allen zur Seite steht, und daß es, nachdem dieselbe verliehen worden ist, von unserem freien Willen abhängt, sie zu gebrauchen oder zurückzuweisen [3]. Doch wir werden die Lehre de Soto's und Romäus' bald ausführlicher darlegen; zuvor indeß müssen wir kurz noch auf ein anderes vollwichtiges Zeugniß über die allgemeine Lehre der Theologen aufmerksam machen.

Noch vor dem Erscheinen des Buches Molina's sandte Bellarmin eine Vertheidigung der Thesen Lessius' nach Löwen [4]. Er leitete alle Lehren der Gegner desselben aus dem Satze ab, daß die Gnade den Willen vorher determinire, bevor dieser sich entscheide, während die Gnadenlehre der Gesellschaft, insbesondere auch ihr Congruismus, aus der Läugnung jenes Satzes folge. Bellarmin betheuert sodann nicht nur, daß sehr viele Väter und Scholastiker ausdrücklich lehrten, der Wille werde in den freien Acten nicht vorherdeterminirt, sondern auch, daß er Niemanden, Häretiker ausgenommen, gelesen habe, welcher das Gegen-

[1] Quid Driedonem, Tapperum, Cunerum, Stapletonium ad amovendam inductae novitatis invidiam obtendis, cum id potius sociis [Societatis Jesu] vitio detur, quod viros illos, Semipelagianismi ac novitatis a praestantissimis theologis insimulatos, doctrinae duces habuerint? Serry, Hist. Congreg. lib. V. sect. 2. c. 5., ed. 2., Antverp., pag. 692. Ähnliches sagt er l. c. c. 9. pag. 713.

[2] In l. IV. sentent., ed. Duacens. 1613, pag. 962. 963. Siehe unten S. 96.

[3] Pag. 92. u. 112. u. a. a. O.

[4] Diese merkwürdige Schrift ist dem 1. Bande von Livinus de Meyers „Historia" beigefügt, pag. 780 ss.

theil annähme[1]. Bellarmin war nun besonders wegen seiner Belesenheit berühmt, so zwar, daß der Dominicaner Cardinal Squaglia sagte: er verdiene dasselbe Lob, welches dem hl. Hieronymus gespendet worden, daß er fast alle Schriftsteller gelesen. Schon als Professor in Löwen verfertigte er aus den Schriftstellern, die er zur Vorbereitung auf den Lehrstuhl studirt, sein Werk De scriptoribus ecclesiasticis, deren er 400 aufzählt[2].

Was hier Bellarmin betheuert, erhält eine auffallende Bestätigung durch das Verfahren des Bañez. Für seine Lehre, daß Gott die Creaturen zu allen ihren Acten physisch determinire, citirt er keinen einzigen Thomisten, wohl aber gibt er zu verstehen, daß die angesehensten Häupter dieser Schule entweder diese Lehre oder deren nothwendige Folgen verwarfen. So sagt er vom Fürsten der Thomisten, Capreolus, daß er im Cardinalpunkte anders denke[3]:

„Secundus sensus illius doctrinae est, quod Deus omnibus hominibus et praedestinatis et reprobis confert auxilium sufficiens, quo possint bene operari in omni eventu (si velint), *non tamen determinat* neque applicat eorum voluntates ad bonum vel malum usum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrii volentis se determinare ad bonam vel ad malam operationem. Illa doctrina in isto sensu accepta placet quibusdam theologis peritis, inter quos est Roardus Tapper in art. 7. de libero arbitrio, concl. 9. et 10. **Capreolus** in 2. dist. 28. q. 1. a. 12. refert sententiam Gregorii Arminensis, qui partim consentit huic doctrinae, et Capreolus sequitur Gregorium. Sed infra a nobis in hac quaestione ostendetur clarissime, quam sit falsa ista sententia et parum consentiens veritati catholicae."

Ferrariensis, der berühmte Herausgeber der Erklärung der Summa contra gentes, behauptet, Gott könne die freien Acte nicht in ihren Ursachen erkennen; Bañez macht dagegen, ganz gemäß seinem System, geltend: Gott könne diese Acte in den von ihm determinirten Ursachen vorausseh en[4]. Cajetan behauptet mit der ältern Schule, die Creatur modificire die göttliche Bewegung; das widersprach dem Bañezischen Systeme;

---

[1] Quod attinet ad radicem omnium controversiarum, auctores plurimi tum scholastici tum Patres disertis verbis docent non praedeterminari voluntatem in actibus liberis: immo ut verum fatear, nullum legi qui contrarium sentiret praeter haereticos, pag. 782.

[2] Fuligatto, Vita Rob. Bellarmini, Antverpiae 1631, l. II. c. 3. pag. 78.

[3] In seinem Commentar zur Summa (I. qu. 23. a. 3. pag. 272.).

[4] In I. qu. 14. art. 13. pag. 206.

Bañez urtheilt deßhalb darüber: displicet [1]. Noch mehr verwickelt er sich in Widerspruch mit der damals im Dominicaner-Orden herrschenden Lehre [2] durch die strenge Folgerung aus seinem Systeme, daß Gott nicht wahrhaft das Heil aller Menschen wolle.

Also stellten Petrus a Soto und Bañez Behauptungen auf, die von der sententia communis jener Zeiten abwichen, der erstere nur in problematischer Weise, der zweite ganz bestimmt. Da nun die Jesuiten die sententia communis annahmen und fortentwickelten, so mußten sie nothwendig mit der Schule Bañez' in Kampf gerathen.

Doch hier tritt uns der Dominicaner Reginald entgegen. Er wählt den zweiten im Eingange dieses Kapitels angedeuteten Weg, um zu zeigen: daß der Thomismus die allgemeine Lehre der tridentinischen und nachtridentinischen Theologen gewesen, bis die Jesuiten, gewissermaßen auf Verabredung, an der Stelle dieser katholischen Lehre ihre „Accommodationstheologie" aufgebracht hätten. Er citirt dafür aus etwa 40 Theologen Benennungen „der göttlichen Gnade und Bewegung", in denen sie die thomistische Wirksamkeit derselben ausgedrückt hätten. Massoulié veröffentlicht dieses lange Register in seinem bekannten Werke S. Thomas sui interpres (I, 71) und kommt wiederholt darauf zurück, um zu zeigen, daß das Tridentinum offenbar den Thomismus gelehrt. Auch die Briefe Graveson's (Ep. 11. I, 194) und das Werk Reginald's De mente Conc. Tridentini enthalten das lange Register, welches wirklich imponirt. Dasselbe ist schwer zu widerlegen, weil man die jetzt seltenen oder kaum mehr existirenden Werke nicht mehr nachschlagen kann. Gelingt es aber, diese Bücher zu bekommen, so muß man über die von Reginald geübte Textverstümmelung staunen; man findet dann, daß jene Zusammenstellung von Citaten ganz dessen würdig ist, welcher in dem Schmähliбell „Quaestio theologica-historica etc." ein ganzes Gewebe von falschen Citaten fabricirt hatte mit der falschen Angabe des Druckortes (Venetiis statt Tolosae) und Druckjahres (1607 statt 1644).

Zuerst wird der Franciscaner Cornelius Mussus angeführt, und

---

[1] Sed displicet quod ait, virtutem primae causae modificari per causam secundam . . . Quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa universalissima, qualis est divina voluntas, intelligatur. Immo vero divina voluntas omnia modificat. In I. qu. 19. a. 8. pag. 244. Siehe S. 70, Note 1.

[2] Sotus sagt in seinem Commentar In epist. ad Rom. c. 9. ed. Antverpiensis 1550, pag. 276: „Hoc ergo sit nobis constitutissimum, quod voluntate antecedenti vult totum mundum servatum iri."

Reginald wie Massoulié heben mit Recht als ein bedeutendes Moment hervor, daß derselbe es gewesen, welcher die tridentinischen Bestimmungen de juctificatione redigirt. Nun, aus der Historia sacra c. 17. jenes Bischofes wird zum Beweise für den Satz: „sub variis nominibus divinae gratiae ac motionis efficaciam ab ipsis etiam [Tridentinis] Patribus expressam", folgende Benennung citirt: „motionem divinam nobis ignotam et non perceptam, qua prius a Deo movemur." Fürwahr, ein Beweis gegen die molinistische Gnadenlehre, nach welcher die Regungen der zuvorkommenden Gnade von uns wahrgenommen werden können! Und das noch dazu aus der Feder desjenigen, der die tridentinischen Decrete redigirt. Indessen sehen wir uns die Stelle einmal an.

Die Historia sacra ist eine Theodicee, worin Mussus gegen Pantheisten und Materialisten beweist, daß es einen Gott gibt, verschieden von der Natur und in der Natur wirkend. Die Aufschrift des 17. Capitels ist demnach: „In impiam philosophorum catenam, Deum agere sicuti vult et universarum causarum seriem nihil posse sine ipso Deo." Der Satz, woraus das Citat Reginalds genommen ist, heißt: „Ut persuasum est jamdiu philosophis, elementa non agere sine coelo, et inter coelos principem illum orbem agitare sequentes, et mentes animos, et animos corpora: *sic* divina historia docet Deum nihil non movere in universo orbe, nihil moveri posse sine Deo, *eatenusque solum agere movereque ipsam rerum naturam, quatenus antea divina quadam tametsi nobis ignota et non percepta motione cietur.* Dieser Satz beweist nicht einmal den concursus praevius (welcher auch von manchen Jesuiten angenommen wird), sondern nur die von den Sinnen nicht wahrgenommene Bewegung der Natur durch Gott, wofür Mussus auf die bekannte Lehre der Alten vom primum mobile hinweist. Was hat das mit der Gnade oder vollends mit der VI. tridentinischen Sitzung zu thun? Reginald verändert zudem den Text und setzt für movere ipsam rerum naturam willkürlich *movemur,* so daß der Text auch auf die Gnade bezogen werden kann. Mussus spricht aber in andern Werken von der Gnade, und zwar in einer Weise, welche ganz und gar unsere Auffassung begünstigt.

So stellt er sich in seinem Commentar zum Römerbrief die Frage, ob der Mensch im Zustande der Todsünde weitere Sünden vermeiden könne[1].

[1] In B. Pauli ep. ad Rom. absolutissima commentaria, Ven. 1588, pag. 342. Diese Commentare sind Vorlesungen, welche Mussus 1539 in Rom gehalten hatte.

Das Wort posse erklärt er nun auf folgende Weise: „Non quaerimus de potentia absolute. Sed sermo noster est de potentia propinqua, quae reducitur immediate *ad actum:* utrum sc. ita possit, quod *de facto* alio peccato non peccet vel *actu* semper peccet .... Distinctio patet hujus secundis potentiae. Nam in tenebris homo potest videre potentia remota, non proxima. Quod de potentia proxima sit sermo patet. In moralibus enim non oportet loqui ut in metaphysicis vel naturalibus loquimur. Quia non est omnium scientiarum eadem methodus, ac saepenumero modus sciendi unius scientiae ad aliam transfertur. Non ergo de potentia logica neque de naturali remota, sed de illa, quae exit immediate in opus, sermo est. Utrum *possit vitare vel non.* Et non: Utrum *habeat potentiam vitandi* vel non habeat." Wir haben die Stelle mit all ihren Druckfehlern gelassen; so viel geht aus derselben klar hervor, daß Mussus behauptet, das Wort posse in moralischen Dingen beziehe sich nicht bloß auf die potentia agendi, sondern darauf, ob man de facto und actu diese Potenz auch verwirklichen könne. Überträgt man das auf den vierten Canon der sechsten tridentinischen Sitzung, so erhält man den Gegensatz zur thomistischen Auffassung, nach welcher dem Menschen unter der gratia efficax die potentia dissentiendi verbleibt, es ihm aber unmöglich ist, diese Potenz zu verwirklichen. Mussus betont übrigens öfter, daß der Mensch, mag er auch noch so sehr von der Gnade „getrieben" werden, doch nach Belieben widerstehen könne. Er wirft sich [1] dagegen die Ausdrucksweise der heiligen Schrift (*agi, trahi, compelli*) ein; aber er erwiedert: „dieser Irrthum lasse sich leicht widerlegen", dergleichen Ausdrücke seien Hyperbeln und bedeuteten nur ein mächtiges Hinneigen (vehementem inclinationem); er schließt sodann (p. 390): „Der menschliche Wille hat, wie sehr er auch von der göttlichen Gnade getrieben wird, es in seiner Gewalt, daß er derselben zustimmen könne oder widerstehen, wenn es ihm beliebt." Dieselbe Wahrheit, daß man der Gnade widerstehen und dieselbe vergeblich empfangen könne, schärft er in seinen Fastenpredigten [2] so sehr ein, daß er ausruft: „Ohne Gnade wirst du den Teufel nicht besiegen, aber mit aller Gnade (con ogni gratia) wirst du nicht siegen, wenn nicht auch du deine Thätigkeit damit verbindest." In ähnlicher Weise stellte Mussus auch auf dem Concil von Trient Gott und den Menschen als zwei partiale Ursachen, als die beiden Eltern der Heilsthätigkeit hin, so daß der Erfolg des göttlichen „Ziehens" vom menschlichen „Zustimmen" abhange [3]. Desgleichen betont er an anderen Stellen seines Commentars zum Römerbriefe, daß der Wille, um frei zu sein,

---

[1] L. c. pag. 387.

[2] Delle prediche quadragesimali, II. ed. Venezia 1688, pag. 512, Prima Domenica.

[3] Deus imprimis vocat nos, sed non cogit; nec coactos trahit, sed assentientes, quia non omnes, qui vocantur, justificantur. . . . Actus credendi est actus Dei et hominis, prout filius dicitur patris et matris. Theiner, l. c. pag. 176.

vor der Wahl durchaus nicht zu Einem determinirt sein dürfe. „Quoniam itaque hominis est eligere, oportet, ut homo ad unum *nequaquam sit determinatus,* ita ut coactione vel necessitate unum velit, sed sit indifferens ad duo contraria, ad bonum et malum; aliter enim eligere non potest. *Qui enim jam primum ad unum determinatus est, optionem non habet* . . . . Nam neque a gratia neque a peccato necessitatem suarum sortitur actionum, licet magnam inclinationem. Etenim a gratia motus ad bonum potest resilire et gratiae non cooperari. Aliter namque non adhortaretur Apostolus: Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.“ Nachdem er dann hervorgehoben, daß die Läugnung einer solchen libertas a necessitate häretisch sei, sagt er noch einmal: „Appetitus *non est* ad appetendum unum *determinatus*, sed liber et indifferens ad omnia“ (p. 309). Ebenso entschieden, ja mit Übertreibung spricht er sich endlich gegen die thomistische Anschauung von der göttlichen Vorausschicht aus: „Cum dicis: *si Deus novit me lecturum, ego legam,* consequens est *causa* antecedentis. Ideo enim novit me lecturum, quia legam, non e contra. Et si hic advertis, tollitur omnis difficultas . . . . Qui hoc capere potest, evasit labyrinthum errorum“ (p. 211).

Auch noch einen andern Minoriten, Delphinus, der gleichfalls bei der VI. tridentinischen Sitzung zugegen war, citirt Reginald; aber gerade das von ihm angeführte Buch l. 4. de libero arbitrio [1] enthält sammt dem folgenden Buche l. 5. de justificatione die beste Widerlegung des Thomismus.

Indem Delphinus gegen die Vervielfältigung der Eintheilungen von Gnaden, insbesondere gegen das, „was Einige über die wirksame und nicht wirksame Berufung sagen“, und gegen den Satz, daß der Wille durch die Gnade „determinirt werde“, polemisirt, sagt er Folgendes [2]: „Theologorum est memorabilis et pulcherrima ista regula: quidquid dat Deus antecedenter, hoc est, quantum in se est, daret etiam consequenter, hoc est, *efficaciter* et reipsa, *nisi* homo propria voluntate impedimentum opponeret. Quod igitur quis gratiam divinam *efficaciter* consequatur aut minus, *in facultate humanarum virium est* a gratia quidem praeveniente adjutarum, quae, ut diximus, est communis omnibus hominibus. Itaque plane absurdum est, quod *ajunt nonnulli,* haud quaquam nimirum posse omnes vocationi divinae consentire, sed illos dumtaxat, qui vocentur *efficaci* vocatione, quae vocatio secundum aeternum voluntatis divinae propositum est, qui vero *non efficaci* voluntate vocentur, eos resistere. Hujus, inquam, generis partitiones durae nimis atque asperae videntur nimisque affligunt et cruciant humanas con-

[1] Aus dem Werke De salutari omnium rerum, praesertim hominum, progressu, Camerini 1553.

[2] L. 5. cap. de multiplici gratia Dei.

scientias." Ferner lehrt er (Cap. De ordine justificationis in genere): „Secundo. Gratia sua praeveniente Optimus Maximus vocat nos et movet, quemadmodum ille in Apocalypsi ait: Ego sto ad ostium et pulso; sed hac vocatione seu praeveniente gratia non ita pulsat, ut cogat nos: immo *ne determinat quidem* nos ad aliquid agendum vel non agendum . . . . Has [liberas creaturas] porro sic movet ut *eas non determinet* nec motu qui est generalis influentia, nec motu illo particulari, qui est gratia praeveniens et auxilium movens et excitans nos interius ad bonum; sed homo tactus et motus propria voluntate se ipse determinat: alioquin non secundum propositum ageret . . . . Tertio. Vocatus, invitatus, motus et excitatus homo potest huic praevenienti gratiae dissentire et repugnare et resistere, ut Stephanus ait: Vos semper Spiritui S. resistitis. Et Christus ait: Quoties volui congregare filios tuos . . . . et noluisti . . . . Et Deus inquit: Vocavi vos et renuistis me."

Hierüber einige Bemerkungen.

1. Die letzten Worte (Vocatus etc.) können uns zeigen, wie der vierte Canon der sechsten Sitzung [liberum arbitrium a Deo motum et excitatum . . . . posse dissentire] zu verstehen ist. Denn offenbar verbindet Delphinus mit seinen Worten potest dissentire den sensus compositus, daß der Mensch nicht nur das Vermögen, zu widerstehen, hat, sondern daß es ihm auch möglich ist, dieses Vermögen thatsächlich zu verwirklichen. Denn alle von ihm angerufenen Texte beziehen sich auf den thatsächlichen, wirklichen Widerstand.

2. Nach Delphin ist die gratia nur consequenter, wenn der Wille zustimmt, eine efficax.

3. Nach Delphin wird der Wille nicht von Gott determinirt, sondern er determinirt sich selbst.

Die beiden letzten Punkte spricht er entschieden auch im l. 4. de libero arbitrio p. 147. und 171. aus.

Aber wer sind jene nonnulli ajentes, gegen welche er polemisirt? Offenbar katholische Theologen, weil er im andern Falle wohl haeretici gesagt hätte. Wirklich zeigen uns die oben gebrachten Zeugnisse, daß ähnliche Ansichten über die gratia efficax auf dem Tridentinum und nach demselben in Belgien ausgesprochen wurden.

Auch die beiden Repräsentanten des Dominicanerordens auf dem Concil, Romäus und Dominicus de Soto, welche Reginald für den Thomismus citirt, sind diesem Systeme keineswegs günstig. Wir wollen dieses zunächst zeigen in Bezug auf den Dominicanergeneral Romäus, indem wir einige Stellen aus seinem Werke De libertate operum a necessitate (Lugduni 1538) herausheben.

Romäus definirt die Freiheit als eine voluntas expedita ad eligendum, denn sie begreift in sich die Entfernung jeglichen Hindernisses, das sich

dem Übergang zum Acte entgegenstellt [1]. Er dringt darauf, daß nicht nur das Vermögen, sondern auch der actuelle Gebrauch desselben und zwar auch der Gebrauch desselben zu übernatürlichen Acten dem Belieben des Menschen unterstellt sei [2]. Nachdem er dann den Häretikern zugerufen, daß der freie Wille auch in übernatürlichen Dingen mit Hilfe der Gnade seine Freiheit und den freien Gebrauch derselben zum Handeln behalte, löst er sofort gerade hieraus den Einwand, wie die Nothwendigkeit der Gnade mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen sei; denn er wendet wiederholt folgendes Gleichniß an: „Das Schiff ist nothwendig, um über einen Fluß zu setzen, hindert aber doch dabei die Freiheit nicht" [3], und dieß, wenn Romäus es auch nicht ausdrücklich hinzusetzt, weil der Gebrauch des Schiffes dem freien Belieben unterworfen ist.

Romäus nahm an, daß der gleichen zuvorkommenden Gnade der Eine beistimmen, der Andere widerstehen könne. In dem eben angeführten Werke sagt er [4]: „Es wurde gefragt: da Gott in seiner höchst freigebigen Güte allen in der Todsünde lebenden Menschen die Hilfe seiner unverdienten Gnadenbewegung gibt, damit sie endlich zur Einsicht kommen und in sich gehen, woher kommt es denn, daß Einige sich bekehren, Andere aber im Schlamme der Sünde stecken bleiben und sich verhärten? Denn bei Gott, der will, daß alle Menschen selig werden, der an der Thüre eines Jeden steht und anklopft, um einzutreten, gilt kein Ansehen der Person. Setzen wir also den Fall, daß Zwei in gleichem Grade Sünder sind, z. B. Nabuchodonosor und Pharao, daß sie in gleichem Grade von einer besondern zuvorkommenden Gnade bewegt werden [5]; denn, wie sie Beide dadurch gesündigt haben, daß sie

---

[1] Significat potius remotionem omnis obstaculi, ut scilicet prompte expediteque homo prodire possit in opus, pag. 28.

[2] Constat quod quum dicit Apostolus: *Facite* [omnia in gloriam Dei, 1. Cor. 10, 31] non tam liberam facultatem, quam liberum quoque faciendi usum in nobis esse designat respectu omnium operum (pag. 92).

[3] L. c. S. 93 und 123.

[4] L. c. pag. 107.

[5] Daß *aequaliter* peccatores und *aequaliter* Dei motione praeventi „in gleichem Grade" bedeutet, geht aus dem Folgenden hervor, wo für aequaliter peccatores gesetzt wird aequales peccatores. Ohne Zweifel wird aequaliter in diesem Sinne in einem ähnlichen Satze Driedo's (de redemptione generis humani tr. 4. cap. 2. coroll. 5.) genommen, in welchem den duo jam aequaliter justi entgegengesetzt werden duo adhuc impii aequaliter indigni, aequaliter divinis instinctibus pulsati, und welchen wahrscheinlich Romäus vor Augen hatte. Beiden aber, Driedo und Romäus, schwebte ohne Zweifel die berühmte Stelle aus Augustins De civitate Dei, l. 12. c. 6. vor, wo der Kirchenlehrer dieselbe Antwort auf dasselbe Problem gibt und den Ausdruck gebraucht: „duo aequaliter affecti corpore et animo." Wie sehr Bañez dieser Lehre des Driedo und seines Ordensgenerals Romäus, welche später von Ruart Tapper angenommen werden, widerstrebt, erhellt aus folgenden Worten desselben (In 2. II. qu. 10. art. 1. pag. 248.): „Cum aequali Dei auxilio, quo Deus misericorditer cor hominis excitat ac praeparat,

das Volk Gottes gefangen hielten, so wurde Jeder von Beiden in gleicher Weise von dem himmlischen Arzte geschlagen und angezogen, um geistig geheilt zu werden: woher kommt es nun, daß Nabuchodonosor sich von der Sünde bekehrt, Pharao dagegen sich in derselben verhärtet? Wenn du hier, dem oben Gesagten gemäß, antwortest, es kommt daher, daß das göttliche Bewegen und Ziehen keinem Menschen Gewalt anthut, sondern auf sanfte Weise jedes Wesen seiner Natur gemäß bewegt, so daß es den freien Menschen frei bewegt, es somit in der Macht des Menschen, der angezogen wird, steht, dem Zuge der göttlichen Bewegung zu folgen oder nicht zu folgen: so wirst du richtig und in vollster Übereinstimmung mit Augustinus und den übrigen Vätern antworten." Es steht also in der Macht des von der Gnade gezogenen Menschen, beizustimmen oder zu widerstehen, so daß selbst von Zweien, welche in gleichem Grade von der zuvorkommenden Gnade gezogen sind, der Eine thatsächlich der Gnade folgt, der Andere nicht. Und Romäus nennt das übereinstimmende Lehre aller Väter. Allerdings sieht er nicht den letzten Grund der Bekehrung in dem Willen des Menschen, sondern in der göttlichen Prädestination, die demjenigen, welcher sich bekehrt, in wirksamer Weise zuvorkomme und mache, daß er sich bekehren wolle. Aber das ist ja auch die Ansicht der molinistischen Theologen. Übrigens stimmt Romäus noch mehr mit diesen überein. Er resumirt seine Lehre in den Worten: Alles, was der Prädestinirte erlangt, hängt von der Barmherzigkeit Gottes ab, jedoch die Werke gehen aus unserem freien Willen hervor. „**Darum** dürfen wir, wenn von besonderen Wirkungen der göttlichen Prädestination [wie z. B. von der Verleihung der Gnade] die Rede ist, behaupten, Gott habe den Menschen dazu prädestinirt wegen der vorausgesehenen guten Werke, nur müsse man mit diesem ‚wegen' nicht die bewirkende oder [Gott] disponirende Ursache, sondern die Zweckursache verstehen" [1]; d. i. Gott will, daß ein gutes Werk frei aus dem menschlichen Willen hervorgehe, und sieht voraus, daß der menschliche Wille dasselbe mit einer Gnade vollbringen werde; zu diesem Zwecke gibt er ihm wegen der vorausgesehenen Freiheitsbethätigung die Gnade. Und „darum" nimmt Romäus zu dieser Ansicht

non stat, quod quidam homo convertatur et quidam alius non convertatur, qui aequale omnino auxilium aequalemque misericordiam receperit. Hoc documentum est contra doctrinam Roardi Tapper quondam, decani Lovaniensis, viri alioquin catholici atque eruditi. Is in libro articulorum circa dogmata ecclesiastica art. 7. prop. 10. ait, ita contingere, quod cum aequali Dei auxilio unus homo convertitur, et alius homo non convertitur: ita omnino quod si quaeratur, quare hic convertitur, et ille non convertitur, non est in causa, quod ille, qui convertitur, majus Dei auxilium receperit, quo efficaciter converteretur, sed ea est assignanda ratio ex parte liberi arbitrii, videlicet quia aequali auxilio adjutus unus voluit converti, et alius non voluit converti. Hanc ego doctrinam gratiae Dei contrariam esse judico . . . ex parte cum Pelagianis convenit."

[1] L. c. pag. 125: „*Unde* de partialibus div. praedestinationis effectibus" etc.

seine Zuflucht, um zu erklären, auf welche Weise „Alles von der Barmherzigkeit Gottes abhängt und zugleich frei die Werke aus dem menschlichen Willen hervorgehen". Das ist nun gerade die molinistische Gnadenlehre. Wir geben gerne zu, daß die Lösung des großen Problems, welches hier der Dominicanergeneral ausspricht, demselben noch nicht zum vollen Bewußtsein gekommen war; aber dazu drängte die damalige Zeit.

Über die göttliche Voraussicht sagt der Dominicanergeneral: „Fast alle Väter stimmten darin überein, daß nicht deßhalb etwas geschehen werde, weil Gott es vorausssehe, sondern daß Gott es darum erkannt habe, weil es geschehen werde." [1] Dann nimmt er, um die Einwürfe, welche die Protestanten aus der Unabänderlichkeit der göttlichen Voraussicht und Vorausbestimmung gegen die Freiheit zogen, zu widerlegen, zu einer ganz und gar unthomistischen, von manchen Theologen des Franciscanerordens angenommenen Theorie seine Zuflucht [2]. Die Acte der göttlichen Voraussicht und Prädestination seien fortwährend der Freiheit unterworfen, insofern Gott, darauf achtend, wie wir unsere freien Entschließungen treffen, bewirkt, daß er von Ewigkeit etwas vorausgesehen und gewollt hat. Denn er sagt wörtlich: „Cum actus divinae praescientiae mensuretur aeternitate, cui tam praeterita quam futura praesentia semper sunt, talis divinae praescientiae actus nunquam transit in praeteritum, sed semper consideratur ut praesentialiter egrediens secundum libertatem divinae voluntatis . . . . Cum actus praescientiae Dei sit semper praesens suae libertati, potest utique Deus non praescire quae praescit et non praescivisse quae praescivit, absolute loquendo: nec propterea mutatur in se divinae praescientiae actus; sed unus atque idem manens, *rerum mutationem attendit,* sicut absque variatione suae scientiae est et voluntatis, quod unam eandemque rem scit et vult Deus quandoque esse, quandoque non esse [3] . . . . Quo fit, ut divini actus debeant potius considerari quasi praesentialiter semper egredientes, quam ut egressi vel egressuri, propter ipsum *nunc* aeternitatis, cui tam praeteritum quam futurum multo magis praesentia sunt quam sit praesens homini, puta figulo, opus suum, quod hic et nunc operatur. Consequenter, *quemadmodum potest figulus opus quod nunc facit non facere, sic suo modo potest Deus nunc non praescire quod praescivit et non velle quod voluit;* . . . . ita et res quae praescitae et volitae sunt, possunt non esse; proinde ex aeterna Dei praescientia ac voluntate non sequuntur omnia inevitabiliter." [4]

Da Romäus durch den Papst, der ihn consultiren wollte, in Rom zurückgehalten wurde, vertrat Dominicus a Soto denselben eine Zeit lang

[1] L. c. pag. 49.

[2] Eine gute Auseinandersetzung und Widerlegung dieser nominalistischen Theorie bei Molina In qu. 14. a. 13. disp. 51.

[3] L. c. pag. 48.

[4] Pag. 144. et 145.

auf dem Concil. Wir müssen uns etwas ausführlicher bei diesem Theologen aufhalten, weil er gewissermaßen der Lehrer beider Schulen, der thomistischen sowohl als der molinistischen, gewesen. Er war Professor in Salamanca, und seine Schüler waren nicht nur die spanischen Dominicaner, sondern auch der Jesuit, welcher wohl am meisten zur Ausbildung der ersten Theologen der Gesellschaft beigetragen hat, Toletus. Zudem hat Soto sein Werk De natura et gratia unmittelbar nach der VI. tridentinischen Sitzung verfaßt und dem Concil gewidmet. Was für eine Meinung er in diesem Werke über die Freiheit vertheidigt, zeigt er genugsam an, indem er gleich im Anfang (lib. 1. c. 15.) auf „das höchst ausführliche und höchst gelehrte Werk" des Joannes Driedo De gratia et libero arbitrio verweist. Denn dieser Löwener Theologe dachte mit der alten Löwener Schule, wie oben bemerkt, so wenig thomistisch, daß Serry ihn und seine Collegen einfachhin des Semipelagianismus anklagt.

Die Freiheit des Willens setzt Soto darin, daß derselbe nach keiner der beiden Seiten determinirt sei (Voluntas in neutram partem sit *determinata*, sed in utramque libera); und dann sagt er: „Validissimum argumentum [pro libero arbitrio] est et quod ratio ex Scriptura sacra elicit: si Deus ita nos justificaret per gratiam suam, ut nihil assensione nostra et arbitrio opus esset, cum ipse ad ostium sit semper et pulset, ut est in Apocalypsi: quid causae restaret, cur non omnes converteret? . . . In adultis proxima ratio reddenda est, cur, cum duos *aeque* sit Deus paratissimus convertere praesentissimaque utrumque misericordia aspiret, hunc *trahat*, illum *non trahat*. Quae revera *reddi non potest, nisi quod alter praebet assensum, alter vero minime* . . . Cum Deus Ecclesiam suam tam ex animo percupiat eo esse decore et sanctitate, qua decebat esse dilectissimam sponsam Christi . . . tamque sit praesto quo nobis opituletur, nimirum qui irradiare principum corda sol ipse justitiae nunquam cessat: quid in causa esse potest, cur non instauratur, nisi quia *assensum nostrum expectat* et operam? Ut in propatulo eodem loco est Apocalypsis: Ecce enim sto ad ostium etc." [1] Wegen dieser Lehre wurde de Soto von seinem Ordens- und Namensgenossen getadelt; nichtsdestoweniger blieb er dabei, wie aus dem Schlusse seines letzten Werkes hervorgeht: „Cum Deus paratissimus sit quemcunque convertere, praesentissimaque misericordia ex duobus utrumque aspiret: cur iste convertatur et non ille, reddi non potest causa, nisi quia unus praebet assensum, alter vero minime. Quidam vero hoc taxare voluerunt dicentes, quod nimium tribuerim libero arbitrio in justificationis causa. Et tamen, salva semper catholicae Ecclesiae censura, arbitror necessario sic dicendum." [2] Auf dieselbe Weise

[1] Dom. Soto, De natura et gratia. I. 15.

[2] In 4. sententiar. in fine, pag. 962.

widerlegt er den Haupteinwurf *(Achilles)* der Protestanten, daß, falls es in unserer Gewalt stände, nicht bewegt zu werden, wenn Gott uns bewege, die Bewegung Gottes nicht wirksam und allmächtig wäre. Denn er schreibt: „Quidquid Deus vult *voluntate absoluta,* et quae dicitur beneplaciti, fit, juxta illud Rom. 9, 19: Voluntati ejus quis resistet? Quando *autem* cum libero homine concurrit, non vult illud fieri, *nisi salva* humana natura et *libera voluntate,* quae idcirco resistere Deo potest, ut de Pharaone legitur. Exod. 10. Et II. Tim. 3, 8: Ita et hi resistunt veritati. Et Act. 7, 51: Vos semper Spiritui Sancto resistitis, sicut patres vestri . . ." [1] Ferner: „At quamvis ille concursus sit praerequisitus, nihilosecius, *illo posito,* tunc etiam est in facultate voluntatis agere et cessare. Alias nullus dabitur requisitorum numerus, quibus positis voluntas possit agere et non agere, atque adeo neque erit libera. Nam ante divinum concursum non potest agere; et quando ille adest, ut isti ajunt, non potest non agere. Solutio ergo dubitationis est, quod illo tunc temporis momento, quo Deus mecum concurrit, sum liber, ut tunc agere renuam. Etenim dum libere moveor, possum in sensu diviso non agere, et tunc *cessabit concursus Dei.* Tametsi in sensu composito contra se invicem pugnent: Deum agere erga me actione illa et me non agere. Neque aliud sibi vult Aristoteles ubi ait, illud quod est, quando est, necesse est esse, quam quod sit jam tunc determinate verum" (l. c.). Ferner: „Omnes [auctoritates] attestantur, Deum esse causam conversionis salutisque nostrae praemovendo nos, ut tamen, *nisi nos annuerimus*, *nihil fiat* . . . Et secundum hanc intelligentiam verum etiam est, quod *nisi* nos velimus, *frustra* nos custodit Deus et trahere conatur. . . . Ita enim *efficit* ipse nostrum assensum, *si* nos tamen libere concurramus. Quare per eundem assensum et nos illi aperimus, et ipse nobis aperit. Unde *nostrum concurrere est permittere nos ab ipso moveri,* coagendo illi, qui jugiter ad ostium pulsat" (l. c.).

In allen diesen Sätzen spricht de Soto auf das Bestimmteste aus, auch unter Voraussetzung des göttlichen Concursus (bezüglich der gratia adjuvans in übernatürlichen Dingen) könne der Wille nicht handeln, und dann geschähe nichts (nihil fiat), und der Concursus würde aufhören (cessabit concursus Dei); Gott concurrire also mit der Creatur nicht kraft seines absoluten Willens, dem nichts widerstehen könne, sondern nur mit Vorbehalt des freien creatürlichen Willens, der deßhalb widerstehen könne und thatsächlich, wie de Soto aus Stellen der heiligen Schrift beweist, oft widerstehe. Gottes Gnade ist also nur unter der Bedingung unserer freien Mitwirkung wirksam (*efficit* nostrum consensum, *si* nos tamen libere concurramus). Alles das ist ganz molinistisch. Wie konnte er dann in demselben Kapitel den ganz thomistisch klingenden Satz hinzufügen, daß nicht nur die gratia excitans, welche unwillkürliche Regungen in unserm Willen hervor-

[1] De nat. et grat. lib. 1. c. 16.

bringt, sondern auch die gratia adjuvans, welche den freien Act wirkt, der Natur nach eher (natura prius) als der Wille diesen Act wirke, und das Bewegtwerden als Wirkung ganz dem göttlichen Bewegen als Ursache entspreche? Doch der von uns zuletzt angeführte Satz des Sotus gibt uns den Schlüssel zur Lösung des anscheinenden Widerspruches: das Mitwirken des Willens sei ein permittere moveri, coagendo Deo ad ostium pulsanti. Dieses permittere ist nämlich nicht als ein positiver Act aufzufassen, sondern nur als die Suspension des Actes des Widerstandes, den der Wille der Gnade entgegensetzen konnte, aber mit Bewußtsein unterläßt[1]. Auch diese bewußte Suspension ist eine wahre Freiheitsbethätigung und, da es sich um Uebernatürliches handelt, nur durch die von der Gnade mitgetheilte Kraft möglich; sie folgt mithin dieser. Sie geht aber als dispositio[2] dem Acte der Zustimmung, welcher von der Gnade gewirkt wird, voraus, so zwar, daß, wenn sie nicht stattfindet, Nichts geschieht, trotzdem die Gnade den Willen zum Acte angetrieben. Es ist nämlich ein und dasselbe einfache Seelenvermögen, welches durch die gratia excitans unwillkürlich und durch die gratia adjuvans frei bewegt wird; daher ist mit jener unwillkürlichen Bewegung, sobald die Seele sich ihrer bewußt wird, auch ein Anstoß zu dieser freien Bewegung gegeben, mithin der concursus divinus oder die gratia adjuvans thatsächlich angeboten. Läßt die Seele nun das göttliche Wirken geschehen (permittere moveri coagendo Deo ad ostium pulsanti), so vollzieht Gott durch die gratia adjuvans die Willensbewegung zum freien Act, welche mit jenem Anstoße begonnen hatte. So läßt sich Alles erklären, wie Gott, abhängig von der Zustimmung des freien Willens, diesen zum freien Acte bewegt und doch seine gratia adjuvans ihrer Natur nach als Ursache dem Willensacte zuvorkommt. Man muß nur festhalten, daß die eigentliche Freiheitsbethätigung nach de Soto nicht im Willensacte, sondern in dem vorhergehenden permittere moveri liegt[3]; und man wird finden, daß diese Theorie, welche nicht nur der Dominicaner Medina, ein Schüler de Soto's[4], sondern

---

[1] Es ist das aber keine pure Negation, wie z. B. der Schlafende den Act des Widerstandes unterläßt. Eine solche pure Negation wäre etwas Natürliches, das mithin durchaus keine Disposition für die Gnadenwirkung sein kann, wie de Soto an einer andern Stelle ausdrücklich anmerkt. In l. IV. sententiarum, pag. 435.

[2] Cf. de Soto, In l. IV. sententiarum, pag. 962. 963.

[3] Valentia, der eifrigste Vertheidiger Molina's, welcher in Salamanca studirt hatte, pflichtet der Meinung Soto's bei, gibt aber eine von der unsrigen etwas abweichende Erklärung. Disp. 8. qu. 5. punct. 4. § 4, Venetiis 1600, pag. 1026.

[4] Medina folgt durchaus seinem Lehrer de Soto, weßhalb er auch einfachhin auf dessen Ausführungen verweist. Er sagt in der bestimmtesten Weise: „Deus expectat nostrum consensum, ut nos ad se convertat . . . nam si non expectat nostrum consensum, quorsum stat ad ostium et pulsat?“ In 1. II. qu. 109. art. 6, ed. Coloniensis 1619, pag. 1538. Dann: „Expectat nostram voluntatem, ut sequatur et obediat divinae motioni“, l. c. pag. 1542. Ferner: „Deus nemini denegat auxilium gratiae necessarium et sufficiens ad salutem . . . Deus

auch Bellarmin[1] und andere entschiedene Gegner des Thomismus angenommen haben, in Wirklichkeit ganz unthomistisch ist und darum auch natürlich von

---

geminum donum suae gratiae conferre solet peccatoribus: alterum quo possint resipiscere et salvari, et hoc donum universis hominibus confert, de quo dicitur: Ecce, ego sto ad ostium et pulso etc.; alterum est auxilium efficax, quo homo efficaciter convertitur et salvatur . . . efficaci Dei motioni nemo resistere potest. . . . Auxilium efficax Deus non proprie negat. Deus enim paratus est conferre auxilium efficax, si homines non contradicant et resistant" (art. 10. pag. 1575). Ganz dasselbe wiederholt er noch öfters pag. 1576. 1577. Dann: „Qui amplectitur sufficiens auxilium, excitatus a divina gratia, et eo recte usus fuerit, habebit auxilium efficax fidei et caritatis, quo efficaciter convertatur ad Deum; et hunc sensum praetendit Divus Thomas, quando dicit supra art. 6, quod facienti quod in se est ex divino auxilio Deus non denegat gratiam, id est, recte utenti auxilio sufficienti et divina inspiratione absque dubio dabitur auxilium gratiae efficax; simile quid docet Concilium Trident. sess. VI. cap. 9." (pag. 1578. et 1579). Wiederum: „Hoc auxilium sufficiens est motio et inspiratio divina, qua quisque homo excitatur, ut recte vitam instituat . . . Hoc auxilium est sufficiens ad salutem, si homo utatur eo et non contradicat . . . Iste usus, quamvis sit donum Dei, est in libero arbitrio divinitus adjuto" (pag. 1580). In all diesen Stellen, die wir leicht vermehren könnten, geht der Gebrauch der hinreichenden Gnade der wirksamen voraus, und dieser Gebrauch ist Medina gleichbedeutend mit bewußter Unterlassung des Widerstandes. Deßhalb vergleicht Medina die Nothwendigkeit, welche aus dem göttlichen Bewegen kommt, mit der Nothwendigkeit, welche ein wirksames Dictamen des Verstandes dem Willen auflegt, da ja dieses Dictamen ganz nach unserem Gutdünken aufhören kann und mithin nur deßhalb wirksam ist, weil der Wille es sich gefallen läßt (qu. 10. art. 4. pag. 313). Freilich ist sich auch Medina ebensowenig klar als de Soto. Der große und für das menschliche Verständniß fast unlösliche Controverspunkt war eben noch nicht aufgehellt. Darum darf es uns nicht wundern, daß Medina bisweilen die Wirksamkeit der göttlichen Bewegung in einer Weise urgirt, welche schwer vereinbar mit den soeben von uns citirten Worten ist. Dennoch verdient er nicht den Vorwurf, den Suarez ihm macht, er sei mit Bañez der Erfinder (inventor) der Prädeterminationslehre. Die Hauptstelle, worauf Suarez (De auxiliis divinae gratiae lib. III. c. 7, ed. Vivès, XI. 183) bei dieser seiner Behauptung verweist (Medina, 1. II. qu. 109. art. 10. in fine) ist gerade diejenige, aus welcher wir die obigen antithomistischen Citate genommen haben, welche nirgends von einer determinatio, geschweige von einer physica praedeterminatio spricht, und aus welcher auch Bañez (in 1. partem qu. 23. art. 3. in fine) einen Punkt bekämpft. Wir glauben deßhalb in Bezug auf die Erklärung Medina's lieber Valentia folgen zu sollen.

[1] Viel klarer als von Valentia wurde diese Theorie entwickelt von Bellarmin, der gleichfalls dieselbe Ansicht angenommen hat und von ihr bezeugt, daß sie von Fürsten der Schule des hl. Thomas getheilt werde. Dieses Zeugniß ist um so wichtiger, als es vor dem Erscheinen der „Concordia" Molina's gegeben worden. Doch hören wir den großen Theologen selbst! Er sagt: „Quomodo Deus moveat voluntatem eam applicando, et tamen non determinet, sed relinquat determinationem in potestate voluntatis, explicat idem S. Thomas 1. II. qu. 10. a. 4., ubi dicit divinam motionem recipi in causis secundis secundum earum dispositionem.

den Thomisten angefeindet wurde; denn zwischen Allem, was der Freiheitsbethätigung irgendwie ursächlich vorangeht, und dieser Freiheitsbethätigung ist nach dieser Theorie durchaus kein innerer, unfehlbarer Zusammenhang, und darum können sich auch die Anhänger dieser Theorie, wie schon Molina, welcher sie bekämpft[1], und Bellarmin, welcher sie vertheidigt[2], ausdrücklich anmerken, ja, wie auch der Thomist Alvarez zugesteht[3], der scientia media nicht entschlagen.

Mit unserer Darstellung steht in schönster Harmonie, was de Soto über die göttliche Voraussicht und Prädestination lehrt. In der Prädestination ist die ewige Glorie der Intention nach das Erste, der Ausführung nach aber das Letzte. Denn wir werden prädestinirt zur Glorie und darum zur Gnade, damit wir durch unsere guten Werke unter Mitwirkung Gottes zu dieser Glorie kommen[4]. Gerade wie die praedestinatio, ist auch die Berufung der Prädestinirten unfehlbar[5]. Wirksam ist ihm freilich jede Berufung, welche Erfolg hat (quae suum sortitur effectum); aber diese wirksame Berufung ist eine doppelte: die eine nur für eine bestimmte Zeit, wie die des Judas, die andere aber gemäß dem Entschluß der Prädestination, und diese ist, wie gesagt, unfehlbar, wie der Beschluß selbst. Zu jeder wirksamen Berufung ist aber unsere freie Zustimmung nothwendig. Denn wenn auch der Zug der Gnade nothwendig ist, so kommt doch nur derjenige, welcher auf den Ruf hört und zustimmt, zum Vater[6]. Soto macht nun gegen seine

---

Et fusius hoc explicat in qu. 3. de malo a. 2: Attendendum, inquit, est quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum etc. Et hoc est quod Capreolus, Cajetanus et Ferrariensis dicunt, influxum Dei modificari et determinari a secunda causa; quia unumquodque recipitur secundum modum et dispositionem recipientis. Porro hic modus et dispositio prior est aliquo modo tum actione voluntatis, tum motione et influxu Dei, ut patet, cum praesupponatur; et nihil est aliud nisi negativa quaedam determinatio, qua voluntas sinit se moveri ab objecto per intellectum proposito, vel resistit, non aliquid agendo, sed non agendo. Ita enim negativa determinatio sine omni actu esse potest, et ideo non eget influxu Dei, et est prima radix libertatis . . . [Electio] est libera, quamvis necessario sequatur, posita motione Dei; quia videlicet ipsa motio Dei est aliquo modo in potestate voluntatis, cum dependeat ab illa negativa determinatione voluntatis, quae (ut diximus) non eget influxu Dei. Liv. de Meyer, pag. 782.“ Auf ähnliche Weise spricht sich Bellarmin in seinen Controversen aus, De gratia et libero arbitrio, l. 4. c. 16.

[1] In qu. 14. art. 13. disp. 53. membr. 2. pag. 255.

[2] De grat. et lib. arbitr. l. c.

[3] Disp. 105. n. 6. pag. 830.

[4] Commentarii in epist. ad Rom. in cap. I. v. 4. pag. 20. 21; in cap. IX. v. 22. pag. 273.

[5] Certissima, in cap. VIII. v. 30. pag. 241.

[6] Quia nostro opus est spontaneo assensu, postquam dixit Christus, neminem posse venire ad Patrem nisi quem ipse traxerit, subjunxit: omnis qui audivit a Patre et didicit, hoc est: auscultavit et assensit, venit ad me. l. c.

Lehre, daß Gott nicht wegen vorausgesehener guter Werke prädestinire, sich einen Einwurf aus den Väterstellen, in denen das Entgegengesetzte behauptet wird, insbesondere aus dem Spruche des hl. Ambrosius: Gott werde dem Barmherzigkeit erweisen, von dem er voraussehe, daß er aufrichtig zu ihm zurückkehre; Gott rufe den, von dem er voraussehe, daß er höre, und den nicht, von dem er voraussehe, daß er nicht höre. Er löst den Einwurf nach dem Vorgang des hl. Thomas: die also vorausgesehenen Werke seien entweder die Dispositionen zur Gnade, oder die Zweckursache (causa finalis), wofür Gott die Gnade gebe [1]. Die Voraussicht, von der hier gesprochen wird, ist offenbar die scientia media, da gesagt wird, daß Gott, bevor er noch beschließe, Jemanden zu rufen, schon voraussehe, ob derselbe dem Rufe beistimmen oder nicht beistimmen werde, und demgemäß zu dem also vorausgesehenen Werke seine Gnade gebe. Soto nimmt mithin an, obwohl er nicht ausdrücklich die Folgerung zieht, daß, da der Gnadenruf sowohl Erfolg als keinen Erfolg haben kann, Gott, um die Auserwählten unfehlbar zu rufen, sie in einer solchen Weise ruft, wie er voraussieht, daß der Ruf erfolgreich sein werde. Damit stimmt eine andere Behauptung desselben Theologen überein, daß Gott die Erlangung der Mittel, durch welche er uns zum Ziele der Prädestination führt, unserm Gutdünken anheimgegeben hat, inwiefern wir dieselben zurückweisen können [2]. So ist die scientia media das nothwendige Complement der Lehre des Sotus, und bemerkenswerth ist es, daß er nicht nur gleich den Vätern und mittelalterlichen Theologen thatsächlich die Voraussicht der bedingt zukünftigen Acte annahm, sondern dieselbe bereits als eine besondere Prärogative Gottes ansetzte, indem er lehrte: Multas esse conditionales promissivas, quas solus Deus scit, veraene sint an falsae; nam ipse solus scit, an si tu implesses conditionem, ego implessem promissum [3]. Soto hatte aber vorher bemerkt, daß in solchen Sätzen nicht die Folgerung (illatio) behauptet werde, sondern zu ihrer Wahrheit genüge, daß niemals der Vordersatz ohne den Nachsatz gesetzt werde. Offenbar behauptet er hiermit, daß solche göttliche Voraussicht nicht, wie die Thomisten wollen, auf einem göttlichen Decrete der Prädetermination beruhe, weil ja aus dieser der Act kraft einer nothwendigen Folgerung hervorgeht. Freilich ist er in all diesen Erörterungen nicht recht klar, ja nicht einmal von Widersprüchen frei, indem er bald die praedestinatio ante praevisa merita vertheidigt, bald Dinge sagt, die damit in Widerspruch stehen. Erst die vielen späteren Controversen haben größere Klarheit in alle diese Punkte gebracht.

---

[1] In cap. IX. v. 22. 23. pag. 274.

[2] L. c. pag. 281: „Sed, ait [adversarius], non solum finem praedestinationis constituit cuicumque, verum et media.“ Fateor equidem; sed tamen, ut illa recipiamus media, *in nostro arbitrio reliquit* ad hunc sensum, quod possumus ea renuere.

[3] Summularum lib. 3. cap. 8. lect. 3. § 1. et 2; cfr. Ruiz, De scientia Dei, pag. 671.

Der Franziscaner Andreas de Vega, ein anderer von Reginald citirter Zeuge, folgte in seinem großen Werke de justificatione in Bezug auf das Verhältniß der Freiheit zur Gnade ganz und gar dem Dominicaner de Soto, weshalb seine von den Thomisten angerufenen Sätze über die gratia adjuvans gerade so wie die entsprechenden Soto's zu erklären sind.

Wie wenig thomistisch er dachte, beweist folgende Stelle: Tam potentem fecit, propter suam summam sapientiam et misericordiam, nostram voluntatem, et tam admirabiliter suum omnem concursum et omnem suam scientiam et praedestinationem et voluntatem illius arbitrio subjecit, ut possit ipsa de se quicquid voluerit statuere, et per se censeri posse, quae per unum ipsum specialiter adjuvantem potest. Et ille ita scit et voluit omnia futura contingentia, quae nostro arbitrio subjecit, ut illius scientia et voluntas nihil nostrae praejudicent libertati. Neque nos aliter nostrae saluti debemus per observantiam mandatorum intendere et ipsius opem assiduis et importunis gemitibus flagitare, quam si nihil ipse prorsus de nobis neque scivisset, neque statuisset, sed nostram prorsus exspectaret ad omnia voluntatem. Potest namque, quod ut maxime mirabile, ita et verissimum et certissimum est, potest (inquam) absque ulla prorsus sui mutatione et scire et velle, immo et scivisse et voluisse ab aeterno opposita omnium eorum, quae de nobis praescivit et praevoluit [1]. Im letzten Satze adoptirt er jene Ansicht über das göttliche Vorhersehen, welche wir schon oben bei Romäus besprochen haben. Vega geht im Eifer, unsere Willensfreiheit zu wahren, offenbar zu weit, wenn er vom Verhältniß Gottes zu unserm Willen schreibt: „omnem suam scientiam et praedestinationem et voluntatem nostro arbitrio subjecit." Ebenso geht er über die rechte Mitte der Vertheidigung der menschlichen Freiheit hinaus, wenn er einfachhin sagt: Jedem, der die natürlichen Gaben gehörig gebraucht, werde Gott die hinreichende Gnade geben [2].

Alles dieses beweist, wie wenig Recht Reginald hatte, als er Vega zum Schutzzeugen für den Thomismus aufrief. Wir könnten dasselbe auch noch von seinen andern Zeugen beweisen; doch da wir, abgesehen von den Jesuiten, die wir gleich betrachten wollen, die Lehre der vorzüglichsten tridentinischen Theologen, welche bei unserer dogmenhistorischen Entwicklung in Frage kommen, dargestellt haben, können wir von einer Kritik der andern Zeugnisse Reginalds Abstand nehmen.

Es war zur Zeit des Tridentinums allgemeine Lehre der katholischen Theologen, daß, wie Soto sagt, Gott durch seine Gnade unsere Zustimmung wirke, wenn wir jedoch frei mitwirken, und daß mithin Gottes

[1] De justific. lib. 12. c. 22. (richtiger 23, ed. Colon., pag. 477).

[2] L. 13. c. 12. pag. 522.

Gnade nur unter der Bedingung unserer freien Mitwirkung wirksam sei. Molina nahm mit Lessius diese allgemeine Lehre der Theologen an und gerieth deshalb in Kampf mit dem neuern Thomismus, der dieselbe leugnete.

Ueber das Verhältniß der wirksamen göttlichen Gnaden zur menschlichen Freiheit hatte man noch höchst unklare Vorstellungen, und so konnten leicht Mißverständnisse entstehen über folgende in der Schule des hl. Thomas verbreitete Sätze: daß, wenn das göttliche Bewegen und das menschliche Bewegtwerden correlate Begriffe seien und das erstere dem letzteren ursächlich vorangehe und es nothwendig zur Folge habe, solches nicht nur von der gratia excitans, sondern auch von der gratia adjuvans gelte, welche den Willen zur thatsächlichen Zustimmung bewege. Der berühmte Salmanticenser Dominicaner Dominicus de Soto trug ebenso wie sein Nachfolger, Medina, sowohl jene allgemeine Lehre der Theologen, als diese letzteren Sätze vor, und wir dürfen wohl schließen, daß so auch ihre Mitbrüder in Salamanca dachten. Manchen, wie Petrus de Soto, schien das ein Widerspruch zu sein. Eine Ausgleichung war möglich, aber sie war von den Theologen, welche jene Ansichten vortrugen, mehr angedeutet als klar ausgesprochen. Deshalb konnten auf der einen Seite Bellarmin und Valentia diese Doctrin de Soto's und Medina's für vereinbar mit der Gnadenlehre ihres Ordens halten und annehmen, während Molina selbst und Suarez dieselbe bekämpften. Wir begreifen aber auch, wie aus der einen Schule von Salamanca Männer hervorgehen konnten, die über Freiheit und Gnade die verschiedensten Ansichten verfochten, ein Toletus und ein Bañez. Wir begreifen endlich, wie dieser Letztere, nachdem die Gemüther durch langjährige Controversen aufgeregt waren, mit Vernachlässigung aller entgegenstehenden Texte einseitig die oben an letzter Stelle erwähnten Sätze zu seiner Theorie von der physischen Prädetermination ausbilden und seinen Schülern plausibel machen konnte.

6. Die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu in den ersten Jahren ihres Bestandes.

Die Stiftung der Gesellschaft Jesu fällt in eine Zeit, in der sogar nach gegnerischem Eingeständniß (S. 84) Alle und insbesondere die Theologen der Pariser Universität lehrten, daß es auch nach erhaltener Gnade dem Menschen freistehe, vermöge seines freien Willens dieselbe thatsächlich zu gebrauchen oder zurückzuweisen. Was Wunder also, daß jene Gesellschaft, welche auf der Pariser Hochschule entstand, diese damals allgemein angenommene, aber später von den Thomisten geleugnete Lehre umfaßte! Daß dieses wirklich geschah, bezeugt uns der berühmte Doctor der Sorbonne, Habert, und wird ebenso bestimmt von den Jesuiten selbst behauptet. Bezüglich der Gnadenlehre lauten die Worte des ersteren: „Die Patres Jesuiten lernten von den Doctoren der Pariser Schule, deren höchst fruchtbarem Schooße sie, wie dieselben bereitwilligst anerkennen und sich rühmen, den Ursprung, die Wiege und das Wachsthum ihrer Lehre verdanken.“ [1] In Übereinstimmung hiermit sagt P. Poussines [2] in seiner noch ungedruckten Geschichte unserer Controverse (bibliothèque de Bourgogne in Brüssel, F. 523):

„Von dem Zeitpunkte an, wo unsere Gesellschaft, ich will nicht sagen, gegründet und bestätigt, sondern der Plan dazu entworfen und dieselbe begonnen wurde, haben alle, welche diese theologischen Wissenschaften durch Wort, Schrift oder auf was immer für eine Weise behandelt haben, in wunderbarer Uebereinstimmung die Meinung in Betreff der Harmonie zwischen der menschlichen Freiheit und der Gnade, wo immer sie leben mochten, festgehalten, daß alle stets einstimmig bekannten, die göttliche dem menschlichen Willen gewährte Hilfe lege diesem nicht eine vorhergehende Nothwendigkeit auf, und derselbe werde dadurch nicht physisch und unwiderstehlich zum Werke determinirt. Das war stets so zu sagen eine Familien-Überlieferung in unserem ganzen Orden, die von den zehn ersten Patres, besonders von Lainez, Salmeron, Faber, Le Jay, Bobadilla, welche theils auf dem

[1] Theol. Graecorum Patrum, l. II. c. 6. n. 1, ed. Wirceburg. 1863, pag. 204.

[2] Historia controversiarum, l. III. c. 4. n. 7—10. pag. 244 et ss.

Concil von Trient, theils auf Zusammenkünften und bei Disputationen mit Häretikern häufiger Gelegenheit hatten, dieses zu behandeln, sich dann auf die Andern in unaufgehaltenem Flusse forterbte. Ribadeneira, Canisius, Auger und viele Andere, die den Ersten sehr nahe waren und auf sehr vertrautem Fuße mit ihnen standen, hatten ohne allen Zweifel dieselbe Meinung, die dann in Predigten, Vorlesungen, täglichen Unterredungen von Allen, welche in Italien, Deutschland, Frankreich, England, Spanien sich in irgend einer Weise mit dem Unterrichte der Katholiken oder mit der Bekehrung der Protestanten abgaben, auf das Beständigste vorgetragen wurde. Auch in den Schriften aller Art, die auf verschiedene Weise von ihnen herausgegeben wurden, haben sie, so oft die Gelegenheit sich darbot, deutliche Zeugnisse dafür hinterlassen. Die scientia media hatte Alphons Salmeron (um den ältesten zu nennen) so viel früher auf das Bestimmteste anerkannt (Tom. 4. Part. 3. tract. 14. pag. 499. ed. Coloniae) . . . . Es war offenbar, daß die zehn ersten Gründer der Gesellschaft ihre Lehre von der Pariser Universität, wo sie alle Theologie studirten, von den Theologen der Sorbonne angenommen hatten."

Aber nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar übte die Pariser Universität einen mächtigen Einfluß auf die Bildung der Lehre der Gesellschaft Jesu. Nirgends nämlich in der ganzen Kirche blühte damals die scholastische Theologie so herrlich als in Salamanca, seitdem der Dominicaner Franz von Vittoria, an der Pariser Hochschule gebildet, dorthin kam und die Studien nach dem, was er in Paris gelernt und erfahren hatte, regenerirte. Von Salamanca aus aber erhielt die Gesellschaft Jesu ihre ersten großen Theologen: Ledesma, Toletus, Maldonat, Valentia, von denen besonders Toletus in Rom Professoren für die ganze Gesellschaft bildete und, wie Werner mit Recht bemerkt, den Geist der von Spanien ausgehenden Restauration der kirchlichen Wissenschaft in ihre Schulen einführte [1]. Wie Toletus in Rom, so wirkte Maldonat in Paris, Valentia in Deutschland. Alle diese dachten aber entschieden antithomistisch.

Die große Uebereinstimmung der Theologen der Gesellschaft Jesu bezüglich des Cardinalpunktes der Controverse beweist, daß Molina darüber nichts Neues erfunden, sondern nur den allgemein angenommenen Begriff der Freiheit consequent entwickelt habe. Man hat deshalb emsig gesucht, Jesuiten zu finden, welche in der Gnadenlehre eine abweichende Ansicht geäußert hätten. Aber gerade die verzweifelten Anstrengungen, welche man gemacht hat, um selbst einen Mariana, Vasquez, Bellarmin der Vertheidigung thomistischer Ansichten zu bezichtigen [2], zeigen am besten

[1] Franz Suarez, S. 32.

[2] Serry, l I. c. 16. 17, ed. 2. Antverp., pag. 86. 89. et seqq.

die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen. Oder wem nach Gott verdankt die Gesellschaft Jesu die Erhaltung ihrer Lehre mehr als dem großen Cardinal, der noch auf dem Todesbette feierlich vor Zeugen erklärte, daß er seine Meinung in Betreff der Gnadenlehre nicht geändert habe?[1] Wer hat außer Suarez beim Beginne der Streitigkeiten in Spanien eifriger gegen die Thomisten gekämpft als Vasquez? Wessen Geistesrichtung widerstrebt dem Thomismus mehr als die des Mariana?[2] Nicht einmal auf den P. Henriquez können die Thomisten sich mit Recht berufen, wie Possinus und Livinus de Meyer ausführlich gezeigt haben.

Dieselben ruhten indeß nicht; sie suchten darzuthun, daß der Grundton im Accorde der Gesellschaft mangele, indem sie behaupteten, daß der hl. Ignatius Thomist gewesen und die Gesellschaft von seinen Principien abgefallen sei. Massoulié und Serry haben hierüber einen Roman geschrieben und es leider dahin gebracht, daß auch neuere deutsche Schriftsteller Manches aus demselben für reine Wahrheit hielten. Nach Serry hätten schon die ersten Gefährten des hl. Ignatius, Lainez und Salmeron, Zeichen dieser Neuerungssucht gegeben; der hl. Ignatius habe die Gefahr gesehen und sie darum gewarnt, da sie als päpstliche Theologen zum Concil von Trient gingen; aber diese Warnung sei, wie Serry uns glauben machen will, ohne Wirkung verhallt, denn Lainez habe auf dem Concil von Trient eine Lehre vorgebracht, welche gewissermaßen den Samen bildete, aus dem sich später das molinistische System entwickelte. Salmeron habe desgleichen gethan. Nach dem Tode des Stifters habe denn auch die erste Congregation, welche Lainez zum General erwählte, nichts Eiligeres zu thun gehabt, als daß sie das Gesetz des hl. Ignatius, man solle dem hl. Thomas folgen, einer neuen Accommodationstheologie durch Hinzufügung einer Declaration opferte. Das, was jene Congregation begonnen, sei von P. Aquaviva durch seine ratio studiorum vollendet worden. Kaum sei dieselbe erschienen, als auch sofort diejenigen, welche bisher ihre Neuerungen nicht auszusprechen gewagt, damit hervorgetreten seien, und Lessius mit Hessels hätten hierdurch die Löwener Streitigkeiten entzündet.

---

[1] Siehe darüber Liv. de Meyer, Historia II. 19. 20. pag. 145 ss. und Hist. vindic. l. II. 11. 12. pag. 144 ss.

[2] Liv. de Meyer (Hist. II. 21. Hist. vind. II. 15.) widerlegt schlagend die ganze Fabel. Sogar Bayle macht in seinem Lexikon gegen die Echtheit und Unverfälschtheit des Mariana zugeschriebenen Libells über die Regierungsform der Gesellschaft Jesu geltend, daß dasselbe den von den Gegnern angerufenen Satz für den Thomismus enthalte.

Diese ganze Darstellung des Ursprunges der großen Controverse schlägt der Wahrheit in's Gesicht. Der hl. Ignatius hat allerdings seine Gefährten gewarnt, daß sie auf dem Concil von Trient keine neue Meinungen vorbrächten; wie kann man aber daraus beweisen, daß der hl. Ignatius an denselben Spuren dieser Neuerungssucht wahrgenommen habe? Die Gefahr, neue Ansichten vorzutragen, liegt strebsamen Männern von Geist und hoher Wissenschaft überhaupt nahe, wenn sie sich zu einer so großen Rolle vor der ganzen auf einem allgemeinen Concil versammelten Kirche berufen sehen. Darum gebot die Klugheit dem hl. Ignatius, so zu handeln, wie er gehandelt hat, mochte er Spuren der Neuerungssucht in ihnen wahrgenommen haben oder nicht. Wahr ist auch, daß Lainez auf dem Concil von Trient einen unthomistischen Satz vorgetragen hat: daß nämlich Gott bei außerordentlichen Berufungen den Menschen nöthigen könne; aber das Concil nahm auf den Satz des P. Lainez Rücksicht und veränderte deßhalb die erste Fassung des 4. Canons de justificatione [1], und auch der berühmte Dominicaner Dominicus de Soto trug in seiner gleich nach der 6. Sitzung herausgegebenen Schrift de natura et gratia [2] die Meinung des Lainez vor. Der Vorfall, aus dem Serry Kapital zu schlagen sucht, würde also höchstens beweisen, daß das Concil von Trient, sowie der Vertreter des Dominicaner-Ordens auf dem Concil von Trient, Soto, nicht thomistisch gedacht haben. Doch das sind Kleinigkeiten.

Wichtiger ist, was der hl. Ignatius den Seinigen in Betreff der Lehre des hl. Thomas vorgeschrieben [3]. Der Heilige hatte in seinen Constitutionen die Summe des hl. Thomas als Lehrbuch hingestellt, durch eine eigenhändige Declaration zu dieser Bestimmung aber dieselbe dahin gemildert, daß, wenn ein anderes scholastisches Werk verfaßt würde, das für unsere Zeit passender wäre, dieses nach reiflicher Berathung und mit Gutheißung des P. General bei den Vorlesungen gebraucht werden könne [4].

---

[1] Pallavicini, Hist. Conc., l. 8. c. 13. Theiner, Acta authentica, I. 228. 229.

[2] L. I. c. 16, ed. Paris. 1549, pag. 59: „Necessitari tamen voluntatem a Deo . . . nihil vetat ; sed tunc auferret illi libertatem in tali actione . . . Quod tamen nunquam facit lege communi.“ Diese letzte Phrase war gerade von Lainez vorgeschlagen.

[3] Hierüber siehe die ersten Kapitel der Histor. und der Hist. vindic. von Liv. de Meyer, worin alle Behauptungen Serry's vortrefflich widerlegt sind.

[4] Constit. P. IV. c. 14: „Legetur doctrina scholastica divi Thomae. Decl. B. Sed si videretur temporis decursu alius auctor studentibus utilior futurus, ut si aliqua summa vel liber theologiae scholasticae conficeretur, qui his nostris temporibus accommodatior videretur, gravi cum consilio et rebus

In der That trug er selbst dem P. Lainez die Abfassung eines solchen Lehrbuches auf; dieser aber wurde an der Erfüllung dieses Auftrages durch seine Berufung zum tridentinischen Concil gehindert. Die drei Patres, denen der Heilige die Revision seiner Constitutionen anvertraut und bloß redactionelle Aenderungen des Ausdruckes erlaubt hatte, veränderten die Worte „alius auctor“ in „alia theologia huic [S. Thomae doctrinae] non contraria“. Die erste Congregation beschloß indeß, den ursprünglichen Text des hl. Ignatius wieder herzustellen. Das sind die Thatsachen; nun sehen wir einmal, wie Serry dieselben entstellt. Er gibt in seiner ersten Ausgabe als einen Hauptgrund für seine schwere Beschuldigung die obige Declaration an, die er irrthümlich von der ersten Generalcongregation des Ordens verfaßt glaubte. Als ihm Livinus de Meyer diesen Irrthum bewies, konnte er zwar denselben nicht mehr festhalten; aber er berief sich nun in der zweiten Ausgabe auf die Aenderung, welche die erste Congregation angeblich an dem Originaltext des hl. Ignatius gemacht habe, indem sie das „huic non contraria“ wegstrich. Doch auch dies beruht auf einem Irrthum. Die Congregation stellte den Originaltext des hl. Ignatius wieder her, den die drei Revisoren geändert hatten. Die erwähnte Declaration zu rechtfertigen, ist überflüssig; es wird gewiß Niemanden einfallen, die von der Kirche so feierlich approbirten Constitutionen des hl. Ignatius in diesem Punkte anzugreifen.

Ebenso wenig verdient die von Serry angegriffene ratio studiorum einen Tadel. Sixtus V. hatte zu ihrer Abfassung gemahnt, weil die „Constitutionen der Gesellschaft dieselbe forderten, damit der Orden weder den Gefahren von innen, noch den Verläumdungen von außen ausgesetzt werde“. Daraufhin ließ Aquaviva eine solche von bewährten Schulmännern verfassen. Der Entwurf ward 1586 zur Prüfung in die Provinzen geschickt. Serry citirt aus demselben Einiges, jedoch, wie vor ihm bereits Massoulié in unbegreiflicher Weise gethan, verstümmelt er es, um zu zeigen, daß damals die Theologen der Gesellschaft im Namen des gesammten Ordens die thomistische Doctrin, gegen welche sie später so sehr gekämpft, als die wahre Lehre des hl. Thomas ausgegeben hätten [1].

Der Entwurf der ratio studiorum enthielt die Worte: „In theologia doctrinam S. Thomae, ut cavetur 4. Parte Constitutionum cap. 14.,

diligenter expensis per viros, qui in universa Societate aptissimi existimentur, cumque Praepositi Generalis approbatione praelegi poterit.

[1] Hist. l. 1. c. 2, ed. 2. Antverp., pag. 7: „Ex quibus perspicue colligitur . . . ultro fassos esse Societatis theologos, universi Ordinis nomine, etc.“

nostri sequantur, exceptis paucis, quae licet sint *aut videri possint esse* S. Thomae etc." Hierzu wird dann der Satz gerechnet: „secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et cum operantur, Deum in illas primum influere." Serry läßt nun nach dem Vorgang Massoulié's [1] die Worte: „quae licet sint aut videri possint esse S. Thomae" weg und ruft dann triumphirend aus: jener Satz sei von dem ganzen Orden der Jesuiten als Lehre des hl. Thomas anerkannt, während die Verfasser des Entwurfes nur von Sätzen sprechen, die entweder vom hl. Thomas gelehrt seien, oder mit einigem Schein ihm beigelegt werden könnten (videri possint). Zudem ist es falsch, daß die Verfasser des Entwurfes im Namen der ganzen Gesellschaft gesprochen; es war eben nur ein Entwurf, der darum in die Provinzen geschickt ward, damit sich die Gesellschaft darüber aussprechen konnte, und von ihr gerade in dem beregten Punkt abgeändert wurde.

Nachdem die Bemerkungen über den Entwurf aus den Provinzen in Rom angelangt waren, ward er überarbeitet, 1591 noch einmal zur Begutachtung in die Provinzen gesandt, und endlich wurden 1593 in der V. Generalcongregation darüber verschiedene Beschlüsse gefaßt, denn es heißt im 56. Decret dieser Congregation: „Die Unsrigen sollen durchaus den hl. Thomas für ihren eigenen Lehrer halten und verpflichtet sein, ihm in der scholastischen Theologie zu folgen . . ., weil es zur Zeit [was nach dem 41. Decret einstimmige Ansicht Aller war] keine solidere und sicherere Theologie gibt, so daß der hl. Thomas nicht mit Unrecht für den Fürsten der Theologie von Allen gehalten wird. Doch sollen sie nicht glauben, so an den hl. Thomas gebunden zu sein, daß eine Abweichung von ihm in keiner einzigen Sache erlaubt wäre, da sogar diejenigen, welche sich am Meisten für Thomisten ausgeben, bisweilen von ihm abgehen, und es unbillig ist, die Unseren strenger auf den hl. Thomas zu verpflichten, als die Thomisten selbst es thun." Dann wird noch hinzugefügt, daß Niemand zum Lehramt der Theologie befördert werden dürfe, der nicht wahrhaft der Lehre des hl. Thomas beflissen sei; „wer aber ihm abgeneigt ist, soll durchaus [vom Katheder] entfernt werden." [2] Ferner heißt es im 9. Canon

[1] S. Thomas sui interpres, diss. 1. qu. 1. pag. 2. und 3., wo Massoulié den betreffenden Passus de opinionum delectu ausführlich mittheilt, aber den beregten Satz wegläßt, obwohl er die ratio studiorum selbst zur Hand gehabt hat. Massoulié ist gar nicht so zuverlässig, wie bis in die Gegenwart geglaubt wird. Siehe oben S. 59, Note 1 und S. 67, Note 1.

[2] Im 41. Decret sind diesem Satze die Worte beigefügt: „Doch in Betreff der Empfängniß Mariä und der feierlichen Gelübde soll man der Ansicht folgen, welche heutzutage allgemeiner angenommen und von den Theologen mehr gebilligt ist." In beiden Punkten ward nämlich die entgegengesetzte Lehre dem hl. Thomas zugeschrieben.

derselben Congregation: „Unsere Lehrer sollen in der scholastischen Theologie dem hl. Thomas folgen gemäß der in der Ratio studiorum aufzustellenden und vom P. General zu erklärenden Norm." Als solche Norm stellt aber die 1599 definitiv erlassene Ratio studiorum die Worte des eben angeführten 56. Decretes auf, denen sie noch hinzusetzt, die Professoren „sollten alle Mühe darauf verwenden, daß die Schüler die größte Achtung und Liebe zum hl. Thomas erhielten". Dann werden wiederum, wie im 41. Decrete, die beiden, dem hl. Thomas zugeschriebenen Ansichten über die Empfängniß Mariä und die feierlichen Gelübde ausgenommen [1].

Diese Gesetze, welche bis jetzt in der Gesellschaft Jesu gelten, haben immerdar als ein Denkmal ihrer hohen Verehrung für die Lehre des hl. Thomas gegolten, so daß mit Recht der Dominicaner Natalis Alexander sagt: „S. J. adversus S. Thomam veneratio et pietas constat ex ipsius constitutionibus et congregationum generalium decretis." Jene Satzungen blieben aber nicht todter Buchstabe, sondern gingen in's Leben über und erzeugten in der Wissenschaft neues Leben.

Vernehmen wir darüber competente Zeugnisse: „Den Jesuiten gebührt das Verdienst, die nachtridentinische Theologie des katholischen Deutschlands zuerst wieder auf Thomas Aquinas zurückverwiesen und überhaupt an die alten Traditionen der großen mittelalterlichen Schulen wieder angeknüpft zu haben, — weniger im thomistischen oder eigentlich speculativen Interesse, als vielmehr im Interesse der strengen Kirchlichkeit und um wieder System und Methode in den theologischen Unterricht zu bringen." [2] „Certe Societatis Jesu in S. Thomam veneratio theologos quos habuit eruditissimos criticosque sagacissimos et gravissimos impulit, ut in opera S. Thomae inquirerent, cujus doctrinae studium lege lata ipsis injunxerat." [3]

Serry aber mäkelt an denselben Ordenssatzungen herum, bis er zu dem Schlusse gelangt, daß Aquaviva durch die Studienordnung von 1599 das Gesetz, die Lehre des hl. Thomas festzuhalten, fast illusorisch gemacht habe. Und doch hatte Aquaviva nichts gethan, als daß er die Decrete der V. Generalcongregation wiederholte; diese Decrete sind aber nicht nur keine Abschwächung, sondern eine große Verschärfung der Vorschrift des hl. Ignatius, bei Vorlesungen die Summa des hl. Thomas als Lehrbuch zu gebrauchen, wovon derselbe Ordensstifter eventuell abzugehen gestattete und auch schon abgehen wollte, indem er Lainez die Ab-

[1] Regul. 2. et 3. professoris schol. theol.

[2] Karl Werner, Geschichte der kath. Theologie, München 1866, S. 45.

[3] Natalis Alexander, Saec. XIII. et XIV. diss. 6. § 12., ed. Ferrariens. 1762, tom. VIII. pag. 348.

fassung eines theologischen Lehrbuches übertrug. Daß dem so sei, erhellt aus einem Briefe des P. Salmeron [1], der noch darauf aufmerksam macht, daß der Ordensstifter nicht gesagt: „in theologia S. Thomam sequendum esse“, sondern nur „praelegendum esse“.

Warum der hl. Ignatius trotz seiner großen Verehrung für den hl. Thomas dennoch nicht den Seinigen strenge befahl, ihm zu folgen, läßt sich unschwer einsehen. Es waren besonders zwei Lehren, die damals dem hl. Thomas beigelegt wurden, gegen die aber des heiligen Ordensstifters Geist und Herz sich sträubten. Die eine war die Läugnung der unbefleckten Empfängniß Mariä, gegen welches Geheimniß der hl. Ignatius die zärtlichste Andacht trug und seinem Orden einflößte. Die andere war der Satz, daß die Feierlichkeit der Gelübde zum Wesen des Ordensstandes gehöre; denn der hl. Ignatius hatte die ganze Einrichtung seines Ordens darauf gebaut, daß auch die einfachen Gelübde mit Approbation der Kirche schon zu wahren Ordensleuten machen. In beiden Punkten hat die Kirche dem hl. Ignatius Recht gegeben, und Pius IX., der das Dogma der unbefleckten Empfängniß definirte, hat auch das Gesetz des hl. Ignatius, die einfachen Gelübde den Profeßgelübden vorauszuschicken, auf alle Orden ausgedehnt.

Massoulié [2] bringt noch einen andern Beweisgrund für den Satz, daß Ignatius thomistisch gedacht habe. Dieser bemerke in seinem Exercitienbüchlein, die rechte Zeit, um eine Wahl zu treffen, sei erstens dann gekommen, wenn die göttliche Kraft den Willen dergestalt antreibe, daß der Seele jeder Zweifel, ob sie dem göttlichen Antrieb folgen solle, ja sogar die Möglichkeit eines solchen Zweifels genommen werde. Freilich, aber diese Worte beweisen absolut nichts für den thomistischen Satz, daß die Gnade aus sich selbst unfehlbar den Willen zu einem freien Acte bewege. Denn es handelt sich zunächst gar nicht um einen freien Willensact, sondern um eine zweifellose Erkenntniß, welche der Mensch aus jenem außerordentlichen, aber unwillkürlichen Antriebe seines Willens schöpft. Der Heilige will uns verschiedene Arten und Weisen, den Willen Gottes bei der Wahl zu erkennen, angeben und bezeichnet als erste jene wunderbare, wie sie in der Berufung des hl. Paulus stattfand. Damit stimmt überein, daß er vom Zweifel spricht; denn der

[1] Eine französische Übersetzung dieses Briefes wurde zuerst in den von unsern französischen Patres herausgegebenen Études, V. 577, 1864 veröffentlicht.

[2] S. Thomas sui interpres, diss. 2. qu. 9. a. 1. I. 406.

Zweifel ist im Verstande, nicht im Willen. Erst dieser zweifellosen Erkenntniß, daß Gott ruft, hätte dann der freie Act zu folgen. Doch wenn es sich auch nicht um einen Erkenntnißact, sondern bloß um einen Willensact gehandelt hätte, wie will Massoulié beweisen, daß ein solcher Act mit Freiheit gesetzt werde? Der Gefährte und Nachfolger des hl. Ignatius, Lainez, hat, wie oben gesagt, auf dem Concil von Trient bemerkt, Gott könne in außerordentlichen Fällen den Menschen zu einem Acte nöthigen; und das Concil hielt so viel hierauf, daß es deßhalb die erste Fassung des Can. 4. sess. VI. veränderte. Zu solchen wunderbaren Acten ward nun auch die Berufung des hl. Paulus gerechnet. Wie Ignatius in Betreff der menschlichen Freiheit dachte, zeigen die kurzen den Exercitien einverleibten Regeln ut cum orthodoxa Ecclesia sentiamus, in denen er auf's Entschiedenste die Prediger vor Ausdrücken warnt, aus denen beim Volke der „Tod bringende Irrthum" entstehen könnte, als besäße der Mensch keine Wahlfreiheit. Suarez schließt gleicherweise aus den wiederholten und dringenden Ermahnungen, doch ja nicht bei der Predigt der Gnade die Kräfte und die Wirksamkeit des freien Willens auszuschließen, daß ein und derselbe Geist den hl. Ignatius und seine Söhne in Bezug auf die Gnadenlehre beseele.

Wie der Gründer der Gesellschaft Jesu dachte, läßt sich ferner auch aus dem Vorgehen seiner ersten Gefährten und geliebtesten Schüler schließen. Unter den Augen des Lainez, nach dessen Lehre der hl. Ignatius seine ganze Gesellschaft bilden wollte, indem er ihn mit der Abfassung eines Lehrbuches für dieselbe beauftragte, unter den Augen dieses Generals, sage ich, trug Toletus im römischen Colleg die Gnadenlehre vor, welche Lessius und Molina später vertheidigten; und die hervorragenden Schüler des hl. Ignatius, Manaräus, den er zum Rector des neu gegründeten Collegium Romanum machte, und Costerus, gleichfalls eines der ersten Mitglieder des Römischen Collegs, den er als Novizenmeister nach Cöln sandte, beide traten, wie wir sehen werden, mit der größten Kraft und Entschiedenheit für die Gnadenlehre des P. Lessius ein. Die Gesellschaft Jesu ist also in ihren Bestimmungen über die Lehre des hl. Thomas und in der Controverse über die wirksame Gnade durchaus nicht von den Gesinnungen ihres Stifters abgewichen. Nichts kann falscher sein als die Behauptung Serry's, daß der Orden die Mahnung dieses Heiligen, der Lehre des hl. Thomas zu folgen, unbeachtet gelassen und hierin der Ursprung der großen Controverse liege. Die geschichtliche Begründung, welche er für diesen Satz gibt, ist aber vollends ein erfundener Roman.

Kurz müssen wir noch den Vorwurf widerlegen, daß Molina und die „Molinisten", ja überhaupt die Jesuiten, nominalistischen Ideen huldigten und dadurch in Streit mit den Thomisten geriethen. Und da man mit dem Begriff Nominalismus gewöhnlich den einer liberalisirenden, unkirchlichen Richtung verbindet, so ist dieser Vorwurf zugleich eine Anklage wider die Gesellschaft, daß sie sich zu einer solchen Richtung in der Gnadenlehre bekannt habe. Es ist wahr, daß auf die große Controverse zwischen dem Realismus, den die Schule des hl. Thomas lehrte, und dem Nominalismus, dem die Scotisten zum großen Theile zufielen, die andere zwischen den Thomisten und den Theologen der Gesellschaft Jesu gefolgt ist; in sofern mag man allerdings sagen, daß Letztere an die Stelle der Nominalisten getreten sind. Nur muß man immer festhalten, daß die Controverse über die Gnade nicht zwischen der Schule des hl. Thomas und ihren Gegnern, sondern innerhalb der Schule des hl. Thomas zwischen zwei Richtungen dieser Schule gewesen ist. Aber es ist falsch, daß Molina oder überhaupt die Theologen der Gesellschaft Jesu die nominalistischen Lehren vertheidigt haben. Was die Lehre über die universalia betrifft, so wird man auch nicht einen einzigen Gelehrten des Ordens finden, der sich zum Nominalismus bekennt; nur höchst wenige traten dem Conceptualismus bei. Die liberalisirenden Ideen mancher Nominalisten über Kirche, Papstthum, Ehe fanden nirgends energischere Gegner, als in der Gesellschaft Jesu. Daß Molina auch die semipelagianisirenden Behauptungen einiger Nominalisten entschieden, ja entschiedener noch als ältere Thomisten, verwarf, werden wir später sehen. Nur in Bezug auf die unbefleckte Empfängniß dachten die Jesuiten nicht wie die Schule des hl. Thomas; das wird man ihnen aber nicht zum Vorwurf machen. In untergeordneten Fragen gehen allerdings einige Jesuiten auch mit nominalistischen Theologen zusammen, aber dasselbe thun auch mehrere Dominicaner; es wäre jedoch Unrecht, darnach die Richtung einer Schule zu beurtheilen. Die Gesellschaft Jesu entstand in Paris zu einer Zeit, wo gerade auf der dortigen Universität eine mächtige Reaction gegen den Nominalismus sich Bahn brach und von da auch Salamanca mit sich fortriß. Ignatius folgte dieser Strömung. Wie er selbst bei Dominicanern Theologie studirt hatte, wollte er auch, daß die Seinigen ein Gleiches thäten. Zudem waren gerade die größten Meister, welche die Erstlinge der Gesellschaft in der Theologie bildeten: Toletus, Maldonat, Bellarmin, Schüler der Dominicaner. So wurden die Traditionen der älteren Schule des hl. Thomas in den neuen Orden verpflanzt und dort

rastlos, freilich nicht engherzig, sondern, wie schon bemerkt, nach dem katholischen Princip, das Stillstand und Einseitigkeit haßt, weiter fortgebildet.

Die oben (S. 104) angeführten Worte Poussines' sind nicht so zu verstehen, als ob alle Jesuiten von Anfang an die von Molina, Suarez, Bellarmin aufgestellte Theorie von dem Verhältnisse der Gnade zur Freiheit mit ausdrücklichen Worten gelehrt hätten, sondern sie besagen nur, daß die Gesellschaft von ihrem Beginne an die Begriffe der Freiheit und Gnade, worauf jene Lösung beruht, festgehalten habe, und daß diese Anschauung selbst bis in die ersten Zeiten nach der Gründung hinaufreicht. Wir wollen dieß zeigen, indem wir von den Zeiten, in denen der ganze Orden einmüthig seine Ansicht über die Gnade äußerte, bis in seine Anfänge zurückgehen.

1594. Als die 1588 erschienene Concordia Molina's 1594 bei dem heiligen Stuhle verklagt worden, ließ der General Aquaviva bei den Professoren der verschiedensten Provinzen Umfrage halten, was zu thun sei. Einstimmig ward ihm geantwortet, die Gesellschaft Jesu müsse ihre alte, bis an den Ursprung hinaufreichende und ganz allgemein [1] festgehaltene Lehre, daß die zuvorkommende Gnade durchaus nicht durch sich und kraft ihrer Natur unfehlbar den freien Willensact prädeterminire, vertheidigen, nicht aber für das Buch Molina's eintreten, dessen Vertheidigung seinen Procuratoren oder Provincialobern zu überlassen sei [2]. Unabhängig vom Buche Molina's hielt also schon damals der Orden die von den Thomisten angegriffene Gnadenlehre fest.

1585—1588. Lessius hatte schon 1585, drei Jahre vor dem Erscheinen der berühmten Concordia, die Scientia media zur Erklärung der Prädestination und wirksamen Berufung angewandt und war deßhalb 1587 von der Löwener Universität censurirt worden [3]. Der Provincial P. Costerus sagte aber, daß die Jesuiten nur das in Löwen gelehrt, was sie in Rom gelernt hätten, und wovon sie wüßten, daß es in der ganzen Welt nicht nur von ihrer Gesellschaft, sondern auch von anderen Professoren gelehrt und festgehalten werde [4]. P. Oliverius

[1] Siehe hierüber auch den oben mitgetheilten Brief P. de Soto's, S. 84.

[2] Possinus, l. III. c. 5. n. 14; L. de Meyer, Hist. l. 3. c. 1.

[3] In der 7. und 14. der censurirten und in der 2., 26. und 27. der von Lessius selbst aufgestellten Thesen.

[4] Docuerunt autem sententias illas, quas et ipsi Romae didicerunt et per universum orbem non solum a nostra Societate, sed ab aliis quoque doctoribus passim teneri et tradi sciebant. Liv. de Meyer, Hist. l. I. c. 8. pag. 19.

Manaräus machte geltend, daß diese Gnadenlehre in Rom und auf den berühmtesten Universitäten Europa's unbeanstandet vorgetragen werde [1]. Daß Bellarmin gleicher Weise von Rom aus eifrigst Lessius vertheidigt und behauptet habe, die Lehre der Gegner desselben sei bisher nur von Häretikern vorgetragen, haben wir oben gesehen.

1584. P. Gregorius de Valentia vertheidigte in Ingolstadt die scientia media [2].

1581. P. Prudentius de Monte major aus der Gesellschaft Jesu vertheidigte in Salamanca gegen den Dominicaner Bañez Thesen, worin die physica praedeterminatio verworfen, dagegen die scientia media behauptet wurde.

1573. Bellarmin lehrte bereits in Löwen, als er zum ersten Mal Vorlesungen über die Gnade hielt, daß die wirksame Gnade nicht eine Determinirung des Willens von Seiten Gottes sei, sondern eine Berufung, wodurch Gott so ruft, wie er sieht, daß der Mensch folgen werde. Der Provincial P. Costerus bezeugt, daß solches aus seinen damaligen Collegienheften hervorgehe. Bellarmin habe freilich anfangs in Betreff der gratia sufficiens gleich den Löwenern gedacht [daß dieselbe nicht Allen gegeben werde], doch diese Ansicht geändert [3]. Bellarmin war nämlich in der damaligen Zeit, wo die Gesellschaft fast noch keine theologischen Facultäten hatte, von der Universität Padua, wo er den Dominicaner P. Ambrosius die praedestinatio post praevisa merita lehren gehört [4] hatte, zum Studium der Theologie nach der Universität Löwen gesandt, wo damals Bajus das größte Ansehen genoß und auch auf den jungen Scholastiker eingewirkt zu haben scheint. Doch dieser kam hiervon sehr bald, wie schon bemerkt, zurück und hielt bis zu seinem Tode unverbrüchlich an der gemeinsamen Gnadenlehre des Ordens fest, wie er in seiner letzten Krankheit feierlich vor Zeugen erklärte.

1565. 1566. P. Fonseca schrieb 1596, er habe vor dreißig Jahren

---

[1] Liv. de Meyer, Hist. l. I. c. 18. pag. 59.

[2] Serry, l. I. c. 1., ed. 2. Antverp., pag. 6.

[3] Respondeo P. Bellarminum solum de gratia sufficienti in initio cum Lovaniensibus sensisse. Verum paulo post mutavit sententiam et docuit, omnibus dari auxilium sufficiens, atque gratiam efficacem non esse determinationem voluntatis a Deo immissam, sed vocationem. qua Deus ita vocat, sicut novit hominem secuturum. Quod patet ex ipsius lectionibus I. 2. q. 109. Lovanii habitis; idem constat testimonio scripti ejusdem nuperrime Roma missi. Liv. de Meyer, l. I. c. 8. pag. 21.

[4] Fuligatto, Vita Bellarmini, l. 2. c. 2. pag. 62.

die scientia media auf die Lehre von der Prädestination und Vorsehung angewandt und dadurch großes Licht zur Lösung der Schwierigkeiten erhalten. Nachdem er gesehen, daß jene Anwendung in Harmonie mit der Lehre der Väter und Scholastiker geschehen könne, obwohl dieselbe von keinem ex professo vorgetragen werde, habe er seine Anschauung sowohl dictirt als auch sonst außer den Vorlesungen mit seinen Schülern darüber gesprochen [1]. Damit stimmt überein, daß Molina 1595 in der Antwerpener Ausgabe seiner Concordia erzählt, er habe, von Andern belehrt, seit 30 Jahren in privaten und öffentlichen Disputationen die scientia media vorgetragen [2].

1563. Stapleton, welcher der Gnadenlehre der Gesellschaft vollständig beistimmte, schrieb 1588, er habe fast alle Sätze des Lessius vor 25 Jahren in den Vorlesungen des P. Toletus gehört [3]. Waren hierunter auch bereits die Sätze, welche die scientia media auf die Gnade und Prädestination anwandten? Wir wissen es nicht. Sicher ist, daß Toletus, jenes „Wunder" von Genie, wie sein Lehrer Dominicus a Soto ihn nannte, später die Gnadenlehre der Gesellschaft vorgetragen hat; daß der eben erwähnte Dominicaner nicht nur thatsächlich, wie die Väter und großen Scholastiker, sondern auch ausdrücklich von dem allein Gott zustehenden Vorherwissen des Bedingten spricht; daß gerade in der damaligen Zeit viele Umstände zusammentrafen, welche durch Entwicklung der über Gnade und Freiheit allgemein angenommenen Grundsätze zur Lösung des großen Problems und tieferer Erkenntniß der Harmonie zwischen Gnade und Freiheit führen mußten.

„Gott weiß," wie Augustinus an mehreren Stellen betheuert, „selbst das, was die Häresie zum Verderben aussinnt, zum Besten der Kirche zu wenden. Durch die Unruhe der Häretiker wird nämlich unser Fleiß gewissermaßen aus dem Schlafe der Trägheit aufgeweckt"; und „vieles zum katholischen Glauben Gehörige wird, wenn es listig von den Häretikern in Frage gestellt wird, damit es gegen dieselben vertheidigt werden könne, sorgsamer betrachtet und klarer eingesehen und eifriger verkündet". Das traf nun in unserer Frage ein.

Die Reformatoren griffen mit Benutzung der sich aus dem Geheim-

---

[1] In Metaph. Arist. l. VI. c. 2. qu. 4. sect. 8. tom. 3. pag. 119 sq.

[2] In qu. 14. a. 13. disp. 53. membr. 2. pag. 252.

[3] Olim Romae ante annos 25 ex R. P. Toleto easdem propositiones fere omnes didici, quas hodie Patres Lovanii docent. Epistola ad Episc. Middelburgensem d. d. 11. Maji 1588. Liv. de Meyer, l. I. c. 10. pag. 32.

niß der Prädestination ergebenden Schwierigkeiten das Dogma der Freiheit unseres Willens an; ja Calvin machte seine Ansicht von der Prädestination zur Grundlage und zum Stützpunkte seines ganzen Kampfes gegen die Kirche. Es grenzt wirklich an's Unglaubliche, welchen gewaltigen Eindruck diese aus der Prädestination hergenommenen Einwürfe gegen die Freiheit machten; aber das übereinstimmende Zeugniß der damaligen Theologen läßt uns nicht daran zweifeln. So schreibt Romäus in dem schon angezogenen Werke [1]: „Es pflegen dergleichen Verächter der guten Werke meistens in folgender Weise zu raisonniren: Wer wird dem Willen Gottes widerstehen? Wenn er beschlossen hat, uns zu retten, werden wir gerettet werden; wenn er aber nicht das gewollt hat, ist es um uns geschehen; es steht also unabänderlich über dem Haupte eines jeden Sterblichen die vorher festgestellte ewige Voraussicht Gottes und der bestimmte göttliche Wille über das Ende eines jeden Menschen; warum also sind wir besorgt? warum strengen wir uns an? was verlegen wir uns auf gute Werke? Was zukünftig ist, wird unvermeidlich eintreffen; bewahren wir nur unseren Glauben und überlassen wir Alles der göttlichen Vorsehung. Das ist, was diese Menschen häufig einzuprägen pflegen, so zwar, daß selbst das gemeine Volk, ja sogar Weiber, so zu raisonniren gelernt haben, um ihre Sünden zu entschuldigen und nach Abwerfung jeglichen Zügels eines ehrbaren Lebens wie Wasser nach ihren Gelüsten hin sich ausgießen." Ebenso sagt Horantius in Bezug auf dieselben Einwürfe: „Ist das nicht die Stimme Vieler?" [2] Mussus aber geräth darüber in seinem Commentar des Briefes an die Römer ganz außer sich und bricht in die Worte aus: „O furor furentium!" Wie große Bedeutung dem Einwurfe katholischerseits beigelegt wurde, geht auch aus den oben erwähnten Regeln in den Exercitien des hl. Ignatius hervor [3]. Es mußte darum die Aufmerksamkeit aller Theologen auf die Lösung dieses Problems und damit auch auf die hiermit zusammenhängende Frage über die wirksame Gnade, welche die Prädestinationsbeschlüsse ausführt, gezogen werden. Ja, es war das um so mehr nothwendig, als Calvin aus der von der heiligen Schrift und von Augustin bezeugten Wirksamkeit der Gnade ein Hauptargument gegen die menschliche Freiheit zu machen suchte [4]. Zu-

[1] Ver. 20. pag. 142.

[2] Locorum cath. pro orthodoxa et vetere fide retinenda libri septem, Paris. 1566, l. 3. c. 7. pag. 214.

[3] Reg. ut cum Eccl. sentiamus, 15.

[4] Dom. a Soto, De nat. et gratia, l. 1. c. 16: „Eodem pacto diluitur

dem hatte Cajetan kurz vorher die Vereinigung der Contingenz und Freiheit der creatürlichen Acte mit den unabänderlichen ewigen Acten Gottes als ein unlösliches Problem hingestellt und so gewissermaßen den Wetteifer der Theologen rege gemacht, sich an der Lösung dieser Schwierigkeit zu versuchen [1]. Endlich waren bereits in der Mitte des XVI. Jahrhunderts unter den katholischen Theologen Streitigkeiten über die Prädestination und die Wirksamkeit der Gnade ausgebrochen. Durch alles dieses wurden unzählige Theologen angetrieben und angestachelt, sich mit unserer Frage zu beschäftigen. Daß nun zu deren Lösung gerade die scientia media zur Verwendung kam, ist gleichfalls leicht zu erklären. Dieselbe bildet offenbar die einfachste und naturgemäßeste Lösung; sie wird in einer bekannten Stelle des hl. Augustinus über die wirksame Gnade berührt [2]; es ist von ihr endlich die Rede in einer dem hl. Ambrosius entnommenen Glosse zu Röm. 9, 15, welche bei den Erörterungen über Prädestination häufig in den Bereich der Discussion gezogen und auch von uns bereits erwähnt wurde. Da das göttliche Vorauswissen, wovon die Glosse spricht [3], dem Beschluß, zu prädestiniren, zu berufen und Gnade zu geben, vorausgeht und selbst dort stattfindet, wo weder der göttliche Beschluß, noch der menschliche Act jemals wirklich geschieht (illum vero non vocet, quem sciat non obedire): so ist das keine Voraussicht des absolut Zukünftigen, sondern nur des bedingt Zukünftigen (scientia media), wodurch nämlich Gott vor der Gnadenwahl weiß, ob Jemand, falls er durch die Gnade berufen würde, folgen oder nicht folgen werde. Wie die meisten Scholastiker, so handeln auch die späteren Theologen, wenn sie die Lehre von der Prädestination erörtern, von dieser Stelle oder doch von dem darin bezeichneten Gegenstande. Ruiz führt eine lange Reihe derselben auf [4]. Wir haben einige andere Texte aus dem hl. Thomas, Romäus und Soto

---

argumentum, quo iidem velut *Achille* passim utuntur. Si, quando Deus vel ad bonum vel ad malum nos movet, in nostra potestate esset non moveri, motio Dei non esset *efficax* ideoque adeo neque esset omnipotens contra illud: Omnia quae rerum voluit Deus fecit in coelo et in terra."

[1] In I. qu. 22. art. 4. ad 1.

[2] Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo *scit* ei congruere, ut vocantem non respuat. Ad Simpl. l. 1. c. 4. n. 13., ed. Migne VI. 119.

[3] Misericordiam illi praeparabo, quem scio post errorem toto corde reversurum ad me: hoc est, dare illi, cui dandum, et non dare illi, cui non dandum est, ut eum vocet, quem sciat obedire, illum vero non, quem sciat non obedire.

[4] De scientia Dei, disp. 67.

oben berührt. Fügen wir denselben diejenigen hinzu, welche außerdem noch in unserer dogmenhistorischen Entwicklung von Bedeutung erscheinen.

Bereits Driedo gibt 1533 in seinem Werke De concordia liberi arbitrii cum praedestinatione [1] dieselbe Lösung, wie Molina in seiner Concordia liberi arbitrii et gratiae. Er faßt nämlich die Prädestination als den göttlichen Willensentschluß auf, „so die Auserwählten zu rufen und auf solche Weise denselben zu helfen, wie er für geeignet erkannt hatte, daß sie, gerufen und innerlich angezogen, willig gehorchen würden".

Driedo kommt öfter auf das Verhältniß der göttlichen Voraussicht der bedingt zukünftigen Mitwirkung mit einer zu verleihenden Gnade (scientia media) zur wirklichen Spendung dieser Gnade zu sprechen. So sagt er nach Anführung jener Glosse aus Ambrosius: „Ambrosius wollte, daß der vorausgesehene Gehorsam das Ziel der Berufung sei, gleichwie der Gebrauch der Gnade das Ziel der Gnade .... Und weil es vernünftig und geziemend ist, daß Gott die Gnade demjenigen gebe, welcher, wie Gott voraussieht, dieselbe gebrauchen werde, darum heißt es: ‚Jenem geben, welchem zu geben ist', nicht freilich: ‚Wem Gott schuldig ist zu geben', sondern: ‚Wem zu geben geziemend, billig und vernünftig ist' .... Der gute Gebrauch des freien Willens kann also ein von Gott von Ewigkeit her vorausgesehener Grund sein, weßhalb Gott Diesen und nicht Jenen zur Gnade der Rechtfertigung oder einer andern besondern Wirkung der Prädestination auserwählt hat." [2]

Mit Driedo stimmen die bereits angeführten Theologen aus dem Predigerorden, Romäus und de Soto, überein. Dem letzteren folgt ganz der Franciscaner und tridentinische Theologe Horantius in seinen Loci catholici [3]. Er sagt gleich de Soto, Gott habe die Erlangung der Mittel der Prädestination so unserem Gutdünken anheimgegeben, daß wir sie kraft unserer Freiheit zurückweisen können. Dann fragt er, wie die Väter ihre Worte verstanden, daß Gott den Menschen seine Gnade spende je nach dem guten Gebrauche, den er in Betreff eines Jeden vorausgesehen. Und er antwortet, Gott schenke uns seine Gnade wegen des guten Gebrauches derselben, nicht etwa, weil er vorausgesehen, daß wir sie gut gebrauchen würden, sondern damit wir sie gut gebrauchen; oder doch, wenn die guten Werke und der gute

---

[1] Ed. Lovan. 1566, pag. 216: „[S. Chrysostomus] intelligit, quod tunc Deus voluit vocare illos, quando sciebat eos obedituros ex sua ipsius gratia illustratos ad cognoscendum gratiam, et ita vocationem suam penetraturam animas eorum, quos etiam sic prius vocare potuisset, si voluisset, et prius sic etiam vocati obedivissent. Proinde quod dicit Chrysostomus prius vocati non obedivissent, non intelligit de illa alta vocatione, quae est secundum aeternum Dei propositum sic vocantis sicque adjuvantis, qualiter aptum novit, ut obediant."

[2] L. c. 19 b. Wir erinnern noch einmal an die Regel: Wer die Voraussicht des bedingt Zukünftigen zur Erklärnng der Gnadenwahl vorbringt, denkt nicht thomistisch von dieser Voraussicht (S. 35).

[3] Loc. cath. l. 3. c. 7. pag. 214 a.

Gebrauch des freien Willens, wie diese Heiligen wollen, der Grund seien, weßhalb wir von Gott prädestinirt würden, so müsse man dieses wenigstens nicht als Ursache im eigentlichen Sinne verstehen, sondern als Dispositionen, die, wie Gott voraussieht, in denjenigen, welche die Gnade und Rechtfertigung empfangen, vorhanden sein werden.

Ebenso erklären Sonnius[1], ein Löwener Professor, und Camerarius[2] die wirksame Gnade als diejenige, von der Gott vorausgesehen, daß der Mensch ihr folgen werde. Dasselbe thun die beiden Löwener Theologen Tapper und Tilletanus. Wie oben bemerkt, hatte Petrus a Soto betreffs der Freiheit und Gnade an Tapper geschrieben; dieser aber ging durchaus nicht auf seine Ansichten ein, „gestützt auf die Lehre der Vorfahren, insbesondere der hl. Augustinus und Thomas und der alten kirchlichen Schriftsteller". Tapper macht dann den „Unterschied zwischen den Auserwählten (filii) und den Anderen, daß Jene gerufen und bewegt werden, wie Gott es für geeignet erkennt, auf daß sie folgen, die Andern aber nicht so, daß sie wirklich folgen, sondern nur so, daß sie folgen konnten; welche Unterscheidung aber oft mehr aus der Eigenthümlichkeit und Stimmung derer, die gerufen werden, als aus der Verschiedenheit der Berufung, Einsprechung und Überredung herrührt." [3]

Die antimolinistischen Herausgeber des Briefwechsels zwischen Soto und Tapper machen hierzu die Bemerkung[4], daß Tapper die Wirksamkeit der Gnade nicht aus deren innern Kraft (wie es die Thomisten thun), sondern aus der Congruität herleitet. Dasselbe thut aber auch Tilletanus, der sich an dem Dispute zwischen Soto und Tapper betheiligte, ohne jedoch dem letztern ganz beizustimmen. Auch er läugnet mit Tapper, was die Thomisten von ihrer praedeterminatio behaupten, daß außer der anregenden Gnade eine andere vorhergehende Gnade nothwendig ist, die uns den guten Gebrauch jener vermittelt; auch er unterscheidet mit Tapper zwischen der Gnade, „welche so mit der Neigung des Menschen übereinstimmt, daß derselbe folgt", und der Gnade, „welche das Herz zieht, aber nicht so, wie Gott weiß, daß sie Congruität habe". Er geht indeß noch einen Schritt weiter und führt wiederholt den Grund an, warum Gott voraussieht, ob der Mensch mit einer Gnade mitwirken würde oder nicht. Dieser Grund ist derselbe, den Molina und Bellarmin anführen: daß nämlich Gott „der Erforscher der Herzen" ist[5].

---

[1] In demonstrationibus tract. 3. de passione c. 19: „Electus sic trahitur, sicut Deus aptum novit ut veniat" (Apud Ruiz, De scientia Dei, l. c. pag. 671).

[2] De praedestinatione c. 6. § 3. (Apud Ruiz, pag. 673): „Cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat." Es ist das die Sentenz Augustins, welche mit der Stelle aus Ambrosius übereinstimmt: „Deum eos secundum propositum vocare, quos obaudituros praescivit."

[3] Der Briefwechsel ist in dem von Quesnel herausgegebenen Werke Reginalds De mente Trid. Die angezogene Stelle steht pag. XIII.

[4] Praefatio pag. 24.

[5] Pag. CIV.

Tapper hat in seiner größten Schrift Explicatio articulorum Lovaniensium das, was er in seinem Briefe an Soto kurz andeutet, weiter ausgeführt. Aus derselben erkennt man aber, daß, wenn er die Wirksamkeit der Gnade in deren Congruität setzt und sie als eine solche beschreibt, von welcher Gott voraussieht, daß der Mensch mitwirken werde, die darin liegende Lösung des großen Problems ihm doch nicht zum klaren Bewußtsein gekommen ist. Denn er quält sich damit ab, wie die Unfehlbarkeit der gratia excitans mit der Freiheit zu vereinen sei, und kann keine befriedigende Antwort geben. Wie nahe lag es, daß, wenn Gott voraussieht, ob der Mensch mit einer bestimmten Gnade und in bestimmten Verhältnissen mitwirken werde, dieser Voraussicht und mithin auch der gemäß derselben verliehenen Gnade Unfehlbarkeit zukommen müsse und so die Lösung des großen Problems erreicht sei. Es war damit wie mit dem Ei des Columbus. Die Principien der Lösung waren bekannt, ja selbst schon ausgesprochen, man durfte nur sich ihrer klar bewußt werden. Dazu drängten aber gewaltig, wie wir sehen, die Zeitumstände, und so konnte es nicht mehr lange ausbleiben. Sicher ist, daß etwa 10 Jahre später Fonseca die Lösung aussprach; sehr leicht möglich ist aber, daß auch Toletus oder Bellarmin unabhängig von ihm dieselbe fanden. Doch, wie dem auch sei, weil sie gewissermaßen von selbst aus der damaligen Theologie sich entwickelte, so verbreitete sie sich unvermerkt in Kurzem über die ganze Gesellschaft, noch bevor Molina in seiner Concordia sie als ein sorgfältig ausgearbeitetes System der Welt vorlegte.

7. Die Löwener Streitigkeiten über die Wirksamkeit der Gnade.

Die Controverse über die Wirksamkeit der Gnade, welche bereits auf dem Concil von Trient begonnen hatte, wurde bald darauf in Löwen fortgesetzt [1]. Vom Briefwechsel, der hierüber zwischen Tapper und Petrus de Soto stattfand, haben wir bereits gesprochen. Erregter wurde der Disput aber mündlich geführt. An der Löwener Universität lebten nämlich zwei junge Gelehrte, welche in ihren Studien und später auch in ihrer Lehrweise die alte, scholastische Methode verließen [2] und dafür eine der protestantischen ähnliche annahmen. Diese Männer waren Michael de Bay (Bajus) und Johann van Löwen (Hessels). Sie verschmähten es, die großen Theologen des Mittelalters und ihrer Zeit zu durchforschen, und beschränkten ihr Studium einzig auf die heilige Schrift und den hl. Augustinus. Die Folgen dieser Einseitigkeit waren falsche, den protestantischen Häresien verwandte Lehren über die Freiheit und die Gnade. Mit großer Betrübniß nahm Tapper die neue Richtung wahr, welche sich in Löwen festzusetzen suchte; in den öffentlichen Disputationen [3] trat er häufig dagegen auf, und da er im hl. Augustinus sehr bewandert war, bewies er aus eben diesem Kirchenvater die Falschheit der bajanischen Ansichten. Bajus war einem solchen Meister nicht gewachsen, und wenn er in den Disputationen nicht mehr antworten konnte, nahm er seine Zuflucht zu der Ausrede: „Ich verstehe diese Lösung nicht", worauf Tapper ihm erwiederte: „Studire fleißig und lies eifrig die Scholastiker und besonders den hl. Thomas, und du wirst, was ich sage, leicht verstehen." Allein diese väterlichen Ermahnungen des Kanzlers waren nicht geeignet, die

---

[1] Wir folgen hierbei den von L. de Meyer und Serry mitgetheilten Briefen und Documenten von Zeitgenossen.

[2] Bajus macht daraus kein Hehl. Opp. ed. Colon. Agripp. 1696. II. 124. 125.

[3] Über diese Disputationen schrieb Tsantel, Decan von Courtrai, ein Schüler Tappers, an den Bischof von Middelburg (Liv. de Meyer, l. 1. c. 10. pag. 31).

Neuerungssucht der Beiden in Schranken zu halten; sie fuhren auf dem betretenen Wege fort, und da die alten Professoren theils starben, theils auf die neu creirten belgischen Bischofsstühle versetzt wurden, an ihre Stelle aber nur Schüler des Bajus einrückten [1], konnte dieser ungehindert für seine Lehre Propaganda machen. Er ließ sich davon auch dann nicht abhalten, als wiederholt ernstere Ermahnungen und Censuren gegen ihn ausgesprochen wurden, zuerst von Granvella, dann von der Pariser Universität, endlich vom hl. Pius V., der indeß mit Rücksicht auf die angesehene Stellung, welche Bajus damals in Löwen einnahm, die Bulle nicht veröffentlichte, sondern nur der Facultät zur Nachachtung zusandte. Bajus versprach fünfmal Besserung, ohne Wort zu halten. Deßhalb sah sich endlich Gregor XIII. zu einem entscheidenden Schritt genöthigt; er bestätigte die Censur Pius' V. durch die Bulle Provisionis Nostrae (28. Jan. 1579) und schickte 1580 den Jesuiten P. Toletus nach Löwen, um dieselbe auszuführen. Bajus unterwarf sich zwar; aber wenn er auch die censurirten Sätze nicht mehr lehrte, so war er mit seinen Anhängern doch nicht geneigt, die einmal eingeschlagene Richtung und Lehrweise zu verlassen [2].

So blieb der Gegensatz zwischen dieser neueren Richtung und der von uns im 5. Kapitel nachgewiesenen sententia communis der Theologen der tridentinischen Zeit bestehen. Nach dem Abgang der älteren Löwener Professoren war es besonders die Gesellschaft Jesu, welche diese letztere Ansicht gegen Bajus und seine Anhänger vertrat. Dieselbe hielt es auch für ihre Aufgabe, die vom Papste censurirten bajanischen Irrthümer zu bekämpfen. Sie that es jedoch mit großer Mäßigung. Bellarmin und die andern Jesuiten vermieden sorgfältig, wenn sie in ihren Vorlesungen die Irrthümer des Löwener Professors angriffen, jemals dessen Namen zu nennen. Aber auch so mußte ihn, der mit großer Zähigkeit an seiner Lehre festhielt, eine solche Polemik verdrießen. Diese Abneigung gegen die Theologen der Gesellschaft Jesu konnte durch die Mission des P. Toletus nur noch vermehrt werden. Der Stachel hat, obwohl

[1] Der Bischof von Middelburg schrieb wiederholt an den Erzbischof von Mecheln und den Bischof von Roermond, daß alle Löwener Professoren Schüler von Bajus und Hessels seien. Liv. de Meyer, l. 1. c. 10. pag. 28. 31. Ebenso sagt Bellarmin, daß „Bajus und seine Schüler die Ankläger" [des Lessius] seien. Scriptum in defensionem Lessii, Liv. de Meyer I. 783.

[2] Bellarmin sagt einfachhin: „Michaelem et discipulos ejus in iisdem erroribus perseverare", l. c.

Bajus nicht gegen denselben ausschlagen konnte, ihn ohne Zweifel tief geschmerzt. Haß gegen die Jesuiten sammt dem einseitigen Studium des Augustinus ward in der Partei des Bajus erblich: Jansonius, der die Führerschaft derselben nach dem Tode des Bajus übernahm und Letzteren wie einen Heiligen verehrte [1], vererbte Beides auf Jansenius und Duverger, Alumnen des von ihm als Präses geleiteten Collegs [2], und diese ihrerseits machten Beides zum Charakterzug und zur Erbsünde der Jansenisten.

Bajus war von der Idee befangen, daß durch die Scholastik eine pelagianisirende Richtung über die Kirche hereingebrochen sei, und hielt die Jesuiten, welche die scholastischen Doctrinen gegen ihn vertheidigten, für die Hauptträger dieser Richtung. Bisher hatte er entschiedenes Fiasko in seinem Kampfe gegen den modernen „Pelagianismus" gemacht; jetzt zeigten sich ihm bessere Aussichten; denn ohne Zweifel vernahm er wegen der innigen Verbindung, in welcher damals die Niederlande mit Spanien standen, von dem Kampfe, den die Dominicaner von Salamanca vor Kurzem gegen die Gnadenlehre der Jesuiten begonnen. Wenn Lindanus in seinem Briefe an die Löwener Professoren schreibt, der Pelagianismus sei neuerdings in Spanien wieder ausgebrochen [3], so war das offenbar nur der Wiederhall dessen, was man in Löwen sagte. Froh, in den spanischen Dominicanern so kräftige Bundesgenossen zu finden, entschloß sich also Bajus, den Kampf wieder aufzunehmen. Denn daß er der Haupturheber des damals in Löwen gegen die Gesellschaft ausgebrochenen Sturmes war, sagen nicht nur Bellarminus, Lessius und Costerus, sondern auch der Bischof von Middelburg, der Präses des königlichen Collegs in Löwen [4].

Zu dem Gegensatze zwischen den beiderseitigen Lehren und Lehrweisen kamen damals noch andere Streitigkeiten zwischen der Universität und der Gesellschaft Jesu. Letzterer war von den Päpsten das Recht zu promoviren ertheilt, und sie wollte dasselbe gemäß ihrem Institut gratis ausüben. Die Universität sah sich hierdurch in ihren Interessen empfindlich geschädigt, sie widersetzte sich jenem Promotionsrechte entschieden und be-

---

[1] Er hielt das Bild des Bajus, umgeben von einem Heiligenschein, in seinem Hause. Poussines l. II. c. 27. n. 5. pag. 227.

[2] Leydecker, De Cornelii Jansenii vita, l. 1. c. 1. et 2.

[3] „De Pelagianis per Hispaniam recens exortis" (Meyer, l. c. pag. 28).

[4] L. c. pag. 29. u. a. a. O.

harrlich [1]. So hatte sich seit Jahren ein Zunder der Zwietracht zwischen den beiden großen Körperschaften gehäuft, bis dieselbe 1587 in hellen Flammen aufloderte. Bevor wir ausführlich den Hergang erzählen, wollen wir zuvor einen kurzen Überblick darüber aus der Feder eines eminenten Theologen der Sorbonne, des Bischofs Habert, geben.

„Da sehr viele Propositionen des Michael Bajus, Doctors und Decans der Löwener Universität, von Pius V. und Gregor XIII. als beziehungsweise häretisch, irrig, verdächtig, anstößig und fromme Ohren beleidigend verurtheilt worden waren, begann die Universität, auf Anstiften eben desselben Bajus, der unter den Doctoren jener Akademie viele Anhänger hatte, in den Schriften der neuen Professoren der Theologie aus der Gesellschaft Jesu nachzuforschen, ob sich etwas Tadelnswerthes darin vorfände. Sie griff dann Lessius und Hamelius an, die zu den ersten und berühmtesten Theologen der genannten Gesellschaft, gegen welche sie auf eine nicht undeutliche Weise Eifersucht an den Tag legte, zählten, und untersuchte deren Schriften und censurirte dreißig Propositionen, unter denen eine über die gratia sufficiens war. Dieser Censur folgte eine zweite von Seiten der Universität von Douai, einer Tochter der Löwener. Beide forderten hierauf gemeinschaftlich die Pariser theologische Facultät auf, ein Gleiches zu thun, was diese jedoch bestimmt ablehnte. Ja auch hervorragende belgische Theologen und mehrere Bischöfe erhoben sich gegen jene Löwener Censur als eine unbillige und ungerechte: unter Anderen Johannes Strienus, Bischof von Middelburg, Thomas Stapleton, der so berühmte Verfasser der „Controversen", der Bischof Octavius Calatinus, päpstlicher Nuntius, und mehrere andere sehr bedeutende Theologen.

„Inzwischen schickte P. Lessius jene von der Löwener Facultät verurtheilten Propositionen mit seiner Apologie an den Papst Sixtus V. und unterwarf Alles seinem Urtheile. Der durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Papst versammelte die Cardinäle und billigte nach einer langen und eingehenden Discussion alle jene Propositionen als Artikel, welche eine gesunde Doctrin enthielten, und gab seinem oben genannten Nuntius und Legaten den Auftrag, diese seine Meinung kund zu machen, und unter Strafe der Excommunication vorzuschreiben, daß Niemand diese Artikel verurtheilen oder sich eine Censur in Betreff derselben erlauben solle, wie man aus den Briefen Sixtus' V. ersehen kann. Von der Zeit an schrieben viele Löwener Professoren und Doctoren in Übereinstimmung mit der Lehre des Lessius und der allgemeinen Ansicht der Theologen über die gratia sufficiens, wie viele andere vor Bajus gethan hatten." [2]

Sehen wir uns jetzt etwas näher den Verlauf dieser Controverse an. In der Woche nach Ostern 1587 hörten die Jesuiten von dem Decan

[1] Duchesne, Histoire du Bajanisme, pag. 197. 198.

[2] Habert, Defensio fidei gg. PP. de gratia, c. 14. § 3.

der Facultät, Gudanus, daß diese etwas gegen ihre Lehre beabsichtige, und sofort erfuhren sie auch, wie man auf ihre Collegienhefte Jagd mache. Nach drei Wochen überreichten die Professoren Cuiccius und Jansonius ihnen einen großen Pack Schriften und fragten, ob sie wirklich Solches dictirt hätten.

Die Patres baten, da sie keine Zeit hätten, alle jene Schriften durchzulesen, ihnen bestimmt anzugeben, was darin mißfiele. Bald darauf kamen denn auch die Löwener Professoren mit 34 Sätzen und fragten Lessius, ob er diese für die seinigen erkenne. Lessius antwortete, es seien die seinigen, aber verstümmelt und abgerissen; er stellte deßhalb andere 34 kurze Sätze zusammen. Zugleich baten die Patres dringend, daß es ihnen gestattet sein möchte, dieselben in freundschaftlichen Besprechungen mit Deputirten der Facultät zu erläutern, zu entwickeln und zu vertheidigen. Die gleiche Bitte wiederholten sie mehr als zehnmal, ohne daß sie ihnen je gewährt wurde. Es war das um so auffallender, als der Erzbischof von Mecheln, Hauchinus, seinen Generalvikar, den Professor Henricus Cuiccius, ermahnt hatte, sich mit den Jesuiten freundschaftlich über die Controverse zu besprechen [1]. Cuiccius schlug diese Bitte auch dem Provincial Costerus ab und sagte, man würde etwas Schriftliches geben. P. Costerus erwiederte hierauf, eine mündliche Conferenz sei ihm freilich lieber, doch wenn die Facultät es vorziehe, etwas Schriftliches zu geben, so sei er damit zufrieden; er wolle dann solches nach Rom schicken an den P. General, der damit umginge, in der Ratio studiorum etwas über die Gleichförmigkeit der Meinungen festzusetzen, wobei ihm vielleicht das schriftliche Gutachten der Facultät behilflich sein könne. Im Anfang August erfuhren die Patres, daß ihre Lehren von der Facultät censurirt und viele Exemplare dieser Censur von vier Studenten abgeschrieben würden. Die Kunde hiervon verbreitete sich alsbald in der ganzen Stadt; endlich am 12. September wurde auch den Patres ein Exemplar der Censur mitgetheilt. Diese weigerten sich, etwas darauf zu erwiedern, bevor sie die Propositionen nach Rom geschickt und von dorther ein Urtheil darüber empfangen hätten. Sofort ward die Censur an den Erzbischof von Mecheln und die andern Bischöfe der Niederlande gesandt, und die Facultät von Douai wurde theils unmittelbar, theils durch den Erzbischof von Cambray aufgestachelt, die Lehre der Jesuiten in gleicher Weise zu verurtheilen. Auch an die Uni-

[1] So schrieb ausdrücklich der Erzbischof an den Rector des Jesuiten-Collegs in Löwen. Meyer, l. c. pag. 22.

versität von Paris wandte man sich; denn diese war damals in Streit mit den Jesuiten [1], und es schien, als ob man alle Gegner der Gesellschaft zu einem großen Bunde vereinigen wolle.

Zu gleicher Zeit ließen die Löwener Professoren kein Mittel unversucht, um die öffentliche Meinung und die Bischöfe gegen die Patres zu stimmen. Erzbischof Hauchinus sagt, daß mehr als hundert Geistliche in Mecheln und Brüssel die Lehre der Jesuiten als pelagianisch verurtheilt hätten, und setzt hinzu, daß wohl keiner von ihnen dieselbe verstanden habe [2]. Wie beim Klerus, so wurden die Patres auch bei den Studenten und dem Volke verlästert. Da jedoch viele Studenten in Löwen mit den Jesuiten hielten, so kam es zu Straßenkämpfen zwischen der akademischen Jugend [3]. Unter dem Volke hieß es, daß die Jesuiten von der Kirche abgefallen seien, und die Soldaten sprachen den Patres ihr Erstaunen darüber aus, daß sie Lutheraner geworden. Wie sehr sogar die Bischöfe durch die ungestümen Forderungen der Löwener überrumpelt worden, beweisen die späteren Bekenntnisse des Erzbischofs von Mecheln und der Bischöfe von Roermond und Ypern [4]. Die Leidenschaftlichkeit des Vorgehens gegen die Gesellschaft zeigte sich nicht bloß darin, daß die Löwener Professoren abgerissene und verstümmelte Sätze aus Vorlesungen, gegen deren Fassung Lessius ausdrücklich protestirt hatte, der Censur zu Grunde legten, sondern ganz besonders auch darin, daß sie es wagten, Ansichten, welche in der ganzen Kirche ohne Anstand bisher vorgetragen und namentlich von den glorreichsten Theologen der Löwener Schule, von einem Driedo, Tapper, Tilletanus, Cunerus, Sonnius, gelehrt worden, als anstößige Neuerungen zu censuriren. Hierzu rechnen besonders die Sätze, daß Gott das Heil aller Menschen wahrhaft wolle und darum ihnen auch hinreichende Gnade zur Bekehrung und Heilswirkung gebe; daß die wirksame Gnade diejenige sei, von der Gott voraussehe, daß der Mensch mit derselben mitwirken werde [5]. Schon Ostern 1586 hatte Lessius diese Sätze vorgetragen und öffentlich darüber disputiren lassen. Damals war es Niemanden eingefallen, ihm deßhalb Vor-

[1] Bulaeus, Historia universit. Paris., ad a. 1578. 1588.

[2] Meyer, l. 1. c. 13. pag. 40.

[3] Duchesne, Histoire du Bajanisme, pag. 199.

[4] Meyer, pag. 40. 29. 17. Der Bischof von Ypern erklärte jedoch, daß er die Sätze der Jesuiten niemals censurirt habe. Ein Gleiches versicherte der Bischof von Roermond dem P. Costerus (pag. 21).

[5] Man sehe nur einmal den 5.—11. der censurirten Sätze.

würfe zu machen, bis Ostern 1587 der Sturm endlich losbrach und man die Patres, ohne ihre Erklärung und Vertheidigung anhören zu wollen, wegen solcher Lehren censurirte und hierdurch zur ungelegensten Zeit den bürgerlichen Unruhen und Religionskriegen, welche damals die Niederlande verwirrten, noch obendrein theologische Streitigkeiten hinzufügte.

Wie befangen und voreilig Bajus in der ganzen Angelegenheit verfuhr, zeigt ein Brief, den er den 18. Januar 1588, also ein halbes Jahr nach der Censurirung der Sätze des Lessius, an den Obern des Jesuitencollegs in Löwen schrieb. Er behauptet darin, daß Calvin, Pelagius und die Massilienser (Semipelagianer), denen nach seiner Meinung die Jesuiten in gewissen Punkten allzu sehr beistimmten, von demselben Grundsatze ausgingen: wenn Gott in den Heiligen Alles, was gut und heilig ist, wirke, so folge hieraus, daß die Heiligen in ihren guten Werken nicht ihren freien Willen gebrauchten. Die Jesuiten schienen ihm zur Häresie des Pelagius hinzuneigen, indem sie behaupteten, daß der freie Wille des Menschen, obwohl durch zuvorkommende göttliche Einsprechungen angeregt und ermuntert, doch weder von Gott zum Wirken getrieben, noch durch seine Leitung regiert werde. Wenn er nicht den wahren Grund, weßhalb die Jesuiten der Lehre des hl. Augustinus widersprächen, erkannt hätte, sondern wenn sie, um die Meinung des hl. Augustinus zu bekämpfen, auf einem andern Grunde fußten, der nicht der bloßen Vernunft, sondern der hl. Schrift entnommen sei, so bäte er, ihm dieses anzuzeigen[1]. Die Patres erwiederten hierauf: daß sie nicht dem hl. Augustinus, sondern nur einer besondern Auslegung desselben widersprächen; daß ihnen fälschlich die Lehre zugeschrieben würde, der Mensch werde in seinen guten Werken nicht von Gott getrieben; sie behaupteten nur, er werde nicht so von Gott getrieben, daß er nicht widerstehen könne. Es sei endlich auffallend, daß man jede Erläuterung von ihrer Seite vor der Censurirung zurückgewiesen habe und nun nach derselben um Aufklärung betreffs ihrer Grundsätze bitte.

Doch für die Jesuiten war aus der Löwener Schule selbst ein kräftiger Vorkämpfer aufgestanden: Johann Strien, Bischof von Middelburg, Präses des königlichen Collegiums in Löwen. Er schrieb an die Bischöfe, insbesondere an den Erzbischof von Mecheln und an seinen Freund Lindanus, Bischof von Roermond, und zeigte in beredter Weise die Leidenschaftlichkeit der Löwener Professoren, welche sämmtlich Schüler des Bajus

[1] Meyer, l. 1. c. 9. pag. 25.

seien und nun in der Lehre der Jesuiten die Lehre der alten Löwener Universität, eines Latomus, Tapper, Tiletanus, Rithovius, Cunerus, als Pelagianismus verurtheilt und sofort, ohne die Erklärung und Vertheidigung der Patres angehört zu haben, auch diese Censur veröffentlicht hätten. Er übersandte den Bischöfen zugleich die Erklärung der Jesuiten sammt den Citaten aus den älteren Löwener Theologen, welche dasselbe lehrten [1]. Solche Vorstellungen machten Eindruck auf die beiden Bischöfe, so daß sie von ihren durch die Löwener hervorgerufenen Vorurtheilen gegen die Lehre der Gesellschaft zurückkamen.

In ähnlicher Weise äußerte sich ein anderer in Löwen gebildeter Theologe, Tsantel, Dechant von Courtray; er behauptete, die Lehren der jetzigen Löwener Professoren seien vor 36 Jahren in Löwen völlig unerhört gewesen und erst von Bajus und Hessels eingeführt worden [2]. Auch der Bischof von Antwerpen und der erwählte Bischof von Tournay sprachen sich für Lessius aus, während die übrigen, wenigstens im Anfange, mehr oder minder gegen sie Partei ergriffen.

Unterdessen waren die Patres selbst nicht unthätig geblieben. Sie hatten ihre Sätze nach Rom geschickt und von dort das Urtheil der Theologen ihrer Gesellschaft erhalten, daß dieselben orthodox seien; insbesondere hatte auch Bellarmin eine Apologie dafür verfaßt [3]. Lessius setzte sodann dem Erzbischofe kurz und scharf in Thesen und Antithesen [4] ihre und der Facultät entgegengesetzte Lehren auseinander, fügte zugleich die Punkte hinzu, in denen sie fälschlich angeklagt, und andere, in denen man sie nicht verstanden habe. Endlich gab er die Stellen aus den älteren Löwener Theologen an, worin diese gerade so wie die Jesuiten lehrten.

Lessius übersandte diese seine Schrift auch dem Provinzial der deutschen Ordensprovinz, dem P. Manaräus, welcher um Auskunft über die Punkte der Controverse gebeten hatte. Manaräus legte sie seinerseits den drei theologischen Facultäten von Trier, Mainz und Ingolstadt vor, die sich gegen die Löwener Censuren aussprachen.

Die Streitigkeiten währten bereits über ein Jahr, als endlich der

---

[1] Meyer, l. 1. c. 10. pag. 27. ss. Daß Driedo und Tapper in verschiedenen Punkten von der später in Löwen herrschend gewordenen Ansicht abwichen, muß auch Estius eingestehen. Responsio ad objecta bei Serry, App. XV. pag. 245. ss.

[2] L. c. pag. 31.

[3] Diese findet sich bei Meyer, pag. 780. ss.

[4] Cuiccius protestirte indeß gegen die Richtigkeit der Antithesen. Meyer, l. 1. c. 11. pag. 36.

heilige Stuhl einzuschreiten beschloß. Der Nuntius von Cöln, Octavius Frangipani, hatte die Sätze des Lessius nach Rom geschickt. Damals saß auf dem heiligen Stuhle Sixtus V., ein ausgezeichneter Theologe, welcher schon in dem Processe des Patriarchen Grimani hinlänglich gezeigt hatte, was er von der strengen Prädestinationslehre dachte. Demgemäß nannte er, nachdem er die Sätze des Lessius von Cardinälen hatte prüfen lassen, dieselben sanae doctrinae articuli, wie aus seinem Breve an den Cölner Nuntius hervorgeht [1]. Er befahl ebendemselben Nuntius, nach Löwen zu gehen und die Streitigkeiten zu beschwichtigen, und behielt sich selbst die Entscheidung darüber vor. Im Juni 1588 kam der Nuntius nach Löwen, ließ sich die beiderseitigen Schriften und Gegenschriften überreichen, um sie nach Rom zu schicken, und suchte vergebens durch eine mündliche Conferenz zwischen Deputirten der Facultät und der Gesellschaft den Streit auszugleichen. Darauf erließ er am 10. Juli 1588 ein Edict, worin er zuerst den Hergang der Streitigkeiten auseinandersetzte. Hierbei wendet er den bereits von Sixtus V. gebrauchten Ausdruck an, daß „zwischen den Theologen der Löwener Universität und den Priestern der Gesellschaft Jesu, die in Löwen Theologie docirten, über gewisse Artikel gesunder Doctrin Streitigkeiten ausgebrochen" seien. Schließlich verbietet er unter Strafe der Excommunication den Parteien, sich gegenseitig zu censuriren, bis durch die Autorität des apostolischen Stuhles eine Entscheidung gegeben worden sei. Dieses Edict beschwichtigte vorab die Löwener Controverse; es war offenbar den Theologen der Gesellschaft Jesu günstig, nicht nur weil die Sätze, in Betreff deren der Zwist entstanden war, articuli sanae doctrinae genannt wurden, sondern auch, weil die Censurirung auf das Allerstrengste verboten und somit einschließlich das Vorgehen der Löwener Facultät verurtheilt wurde.

Die Worte articuli sanae doctrinae haben denn auch von Anfang an die Gegner gewaltig gestoßen. Schon die Professoren von Douai, denen, wie wir sehen werden, das gleiche Decret zugeschickt wurde, beklagten sich über diesen Ausdruck und stellten dem Nuntius vor, daß die Jesuiten in demselben eine Billigung ihrer Lehre fänden [2], was sie eine Vermessenheit nannten, die

[1] „Ex fraternitatis tuae litteris ad Nos proxime allatis, controversias inter universitatis Lovaniensis theologos et sacerdotes Soc. J. super quibusdam sanae doctrinae articulis ortas fuisse cognovimus" (bei Billuart, diss. VI. art. 6. ed. Paris., I. 232., und Serry, lib. 1. c. IV. ed. 2. Antverp. pag. 20).

[2] Serry, Append. III. pag. 25: „Theologus in dictato quodam extraordinario illis edicti verbis *super quibusdam sanae doctrinae articulis* contendit suam et suorum doctrinam eo loco ab Illustrissima P. V. sanam appellari,

eine ernste Züchtigung verdiene. Der Nuntius antwortete hierauf mit einer neuen Einschärfung des Edictes. Wären die Schwierigkeiten, welche die Facultät aus dem Ausdruck articuli sanae doctrinae gegen das Edict herleiteten, gegründet und die Auslegung der Jesuiten wirklich eine „strafwürdige Vermessenheit" gewesen, so hätte der Nuntius erklären müssen, daß Letztere jenem Worte eine falsche Deutung gäben. Andere haben darin einen Schreib- oder Druckfehler vermuthet, indem sanae doctrinae statt sacrae doctrinae gesetzt worden. Doch diese Lösung ist nur ein Beweis für die große Verlegenheit, worin man sich befand, da der Wortlaut sanae doctrinae auch nach dem Geständniß Serry's ganz fest steht. Noch Andere behaupteten, der Ausdruck könne sich ebenso gut auf die Lehre der Löwener beziehen. Doch die Artikel, „in Betreff welcher die Streitigkeiten entstanden waren", sind eben die Sätze der Jesuiten gewesen. Noch Andere glaubten, wenigstens dem Sinne nach sei sanae doctrinae soviel wie sacrae doctrinae, Theologie; aber das ist ohne Zweifel nicht der natürliche Sinn jener klaren Worte; articuli sanae doctrinae bezeichnen Lehren, die sicher, ohne Gefahr des Glaubens, behauptet werden können; als solche werden mithin von Sixtus V. die Sätze des Lessius hingestellt, und demgemäß ihre Censurirung unter Strafe der Excommunication verboten [1].

Die Löwener Facultät hatte sich, wie schon oben bemerkt, auch an die Pariser gewandt, von dieser indeß, wie auch Serry gesteht, keine Antwort erhalten. Warum? Serry antwortet: wegen der politischen Unruhen, die damals in Frankreich herrschten. Habert, Doctor der Sorbonne, sagt indeß, wie wir bereits mittheilten, ganz bestimmt, die Pariser Facultät hätte sich geweigert, die Sätze zu censuriren. Auch Lessius merkt solches in seinem Tagebuche an, indem er sich auf einen Brief des Rectors des Pariser Collegs an den P. Eleutherius beruft. Der Decan der Pariser Facultät sagte nämlich jenem Rector, daß die Doctoren die Gnadenlehre der Jesuiten billigten. Es stimmt das auch ganz mit der Haltung, welche die Facultät später bei den Streitigkeiten über die physische Prädetermination einhielt; denn die berühmtesten Theologen der Sorbonne: Gamachäus, Hallier, Duvalle, Isambert, Habert, traten dagegen auf.

---

videlicet contra totius edicti sententiam et scopum, qui est neutram partem probare vel improbare, sed totum judicium S. Sedi Apostolicae integrum relinquere. Quae illorum professorum temeritas merito severiorem aliquam coercitionem, quae in posterum ab hujusmodi peccandi periculo longius eos removeret, postulare visa fuit et adhuc postulat, tametsi, ut diximus, et ut ex ipsis pacti verbis clare intelligitur, non imperio, sed sola rationabili persuasione erga eos usi fuerint Episcopi "

[1] Siehe hierüber Meyer, l. I. c. 15. pag. 47. ss. und Hist. vind. l. I. c. 14 pag. 47. ss.

Folgsamer erwies sich gegen die Löwener Facultät ihre Tochter, die vor Kurzem gegründete Universität von Douai. Von Bajus angetrieben und durch den Erzbischof von Cambray gedrängt, ließ sie sich bewegen, die Thesen der Jesuiten zu censuriren. Darob entstanden verschiedene Streitigkeiten, in denen der Jesuitenprovinzial, Oliverius Manaräus, auf das Kräftigste für die Seinen eintrat. Schließlich ließ der Kölner Nuntius seine auf Befehl Sixtus' V. in Löwen getroffene und von Gregor XIV. neuerdings bestätigte Verfügung in Douai verkünden und stellte damit den Frieden wieder her.

Als Innocenz XI., welcher den Jesuiten keineswegs günstig schien, auf dem päpstlichen Stuhle saß, schickte die Löwener Facultät zwei Deputirte, Lupus und van Viane, nach Rom, um die Bestätigung ihrer Censuren zu erlangen. Doch vergebens. Livinus de Meyer beweist aus verschiedenen Briefen römischer Theologen und des Nuntius von Belgien, daß diese Censuren damals in Rom durchaus nicht gebilligt wurden; noch weniger wurden sie unter Innocenz XII. approbirt, wie aus dem von uns schon früher citirten Breve dieses Papstes hervorgeht[1]. Derselbe weigerte sich sogar, dem Wunsche der Facultät Folge zu geben und ihr ausdrücklich zu gestatten, daß sie in der Lehre, welche die Censuren der Facultäten von Löwen und Douai enthielten, verharren dürfe, bis vom heiligen Stuhl anders entschieden werde. Jener bescheidene Wunsch der Facultät und diese abschlägige Antwort des Papstes beweisen klar, daß auch sein Vorgänger, Innocenz XI., nicht die Löwener Censuren approbirt hatte.

Die Löwener Streitigkeiten bildeten den ersten Act des großen Drama's. Sie zeigen, daß die Gesellschaft Jesu die Partei der mittelalterlichen Scholastik gegen jene Männer vertrat, die, gleich den Protestanten die Continuität der kirchlichen Entwicklung und Schultraditionen brechend, an eine frühere Periode wieder anknüpfen wollten.

---

[1] Siehe oben S. 49. Das Breve ist abgedruckt bei Meyer, l. I. c. 24. pag. 75.

8. Bannez und sein System.

Die Angriffe der Freunde des Bajus auf die Gesellschaft Jesu in Belgien waren nur ein leichtes Scharmützel in Vergleich zu der gewaltigen Controverse, die um dieselbe Zeit in Spanien über die wirksame Gnade begann. Freilich hatte es auch in Spanien nicht an mancherlei vorübergehenden Plänkeleien gefehlt. So bedauerlich diese Streitigkeiten auch waren, weil immer mehr und mehr Mitglieder der beiden Orden hineingezogen und gegen einander aufgereizt wurden, und so unangenehm uns deßhalb ihre Darstellung auch ist, dürfen wir uns doch dieser Aufgabe nicht entziehen, da die Erzählung derselben zur Klarstellung der Sachlage nöthig ist. Wo Menschen leben, wird gemenschelt, und die Kirchengeschichte berichtet ja von vielen Zwistigkeiten, die sogar unter Heiligen stattfanden. Polykarp und Victor, Cyprian und Stephan waren heilige Martyrer und nichtsdestoweniger in wichtigen Punkten uneins, wie später Damasus und die großen kappadocischen Kirchenlehrer, der hl. Augustinus und der hl. Hieronymus, der hl. Prosper und der hl. Faustus, der hl. Leo und der hl. Hilarius (von Arles), der hl. Chrysostomus und der hl. Cyrillus. Auch die Heiligen können irren; dann aber treibt nicht selten ihr großer Eifer für alles Gute sie an, ihre ganze Energie zur Durchführung dessen, was sie einzig für gerecht halten, aufzubieten. Was von Einzelnen gilt, gilt aber auch von Schulen. Viele können in philosophischen und dogmatischen Fragen ebenso gut irren, wie Einzelne, zumal da bei großen Körperschaften ihr Irrthum sich gewöhnlich auf den Irrthum eines Einzigen oder auch Weniger, die den Ton angeben, zurückführen läßt. Die Geschichte der Vergangenheit und der Gegenwart zeigt, welche Zaubermacht ein gefeierter Lehrer auf seine Schüler ausübt, und wie diese hinwiederum begeistert den Meister vorwärts drängen. So schiebt man und wird geschoben, fast ohne sich dessen bewußt zu werden, weil es willig und gerne geschieht. Und dieser Einfluß des Meisters auf seine Schule pflanzt sich immer weiter fort, je mehr Schüler im Verlaufe der Jahre eintreten und ihrerseits wiederum den empfangenen Impuls verbreiten. Dieß gilt von

der wahren Lehre, zu deren Erhaltung ganz besonders die Tradition einer Schule beiträgt; dieß gilt aber auch vom Irrthum; denn irrt ein solcher Lehrer, so breitet sich auch der Irrthum in immer weiteren Schwingungen aus, und seine Wirkungen werden immer mächtiger.

Bañez, einer der größten Theologen des Dominicanerordens aus dem 16. Jahrhundert, der Begründer der neuern thomistischen Schule, trug eine Lehre über die Gnade vor, welche von der Gesellschaft Jesu für irrig gehalten wurde; und umgekehrt verbreitete derselbe hochgefeierte Gelehrte die Ansicht, daß die Gesellschaft Jesu die Gnadenlehre des hl. Thomas bekämpfe und sich zum Semipelagianismus hinneige. Die nothwendige Folge davon war die Controverse über die Gnadenlehre. Es wäre Unrecht, wollte man diese Anklage dem Predigerorden zur Schuld anrechnen. Denn zuerst haben nicht alle Dominicaner dem thomistischen System gehuldigt [1], und noch viel weniger haben alle Dominicaner die Anklagen des Bañez und Genossen sich zu eigen gemacht; dann hat die Gesellschaft Jesu auch wohl nirgends wärmere und mächtigere Beschützer gefunden, als gerade unter den Dominicanern; wir erinnern nur an die erlauchten Namen eines hl. Pius V., eines Ludwig von Granada, eines Petrus a Soto, eines Bartholomäus a Sanctis Martyribus, Erzbischofs von Braga, der beiden Ordensgenerale Franciscus Romäus und Thomas Turci, des P. Foscarari, Mag. S. Palatii, und vieler Anderer.

In keiner Periode ihres mehr als dreihundertjährigen Bestandes hat die Gesellschaft Jesu größere Triumphe gefeiert und zugleich größere Verfolgungen erduldet, als während des Generalates Aquaviva's. Während in England und andern feindlichen Ländern das Blut ihrer Kinder floß und sie selbst aus Frankreich und Venedig verjagt, von den Universitäten in Paris, Löwen, Douai angefeindet, von allen Häretikern zum Gegenstande der erbittertsten Angriffe gemacht wurde: erhoben sich in Spanien gegen ihre Gnadenlehre Bañez und seine Schule und gegen ihr Institut selbst sogar einige ihrer eigenen Söhne. Alle diese Drangsale haben

[1] Dominicaner waren Censoren des Werkes von Molina gewesen und hatten dasselbe gebilligt; ein Dominicaner von Würzburg hat Gutachten für Lessius und Molina unterzeichnet; Livinus de Meyer (Historia l. 2. c. 22. et Hist. vind. l. 2. c. 16—19, wo eine Duplik auf die Entgegnung Serry's) zählt andere Gegner des Thomismus aus dem Dominicanerorden auf; in neuerer Zeit hat der Dominicaner Albertini (Orat. II. ad theologos Bañez et Lemos. n. 40. 41.; Dissertat. ad Dominicum Pelegrini, n. 79.) so stark den Thomismus angegriffen, daß Franzelin seine Ausdrücke nicht zu wiederholen wagt. (Tract. de Deo uno, thes. 43. pag. 422.)

aber, um mit Werner[1] zu reden, „den Absichten Gottes gedient, der einen zur Ehre und Ausbreitung seines heiligen Namens gestifteten Bund unter Verfolgungen aller Art seine Lebens- und Wirkungsfähigkeit, seine geistige und sittliche Kraft in eminenter Weise bewähren lassen wollte". Gott, der jedes Menschenherz zu einem Diamanten in seiner Krone bestimmt hat, macht es mit den einzelnen Personen und mit ganzen Körperschaften gleich dem Diamantenschleifer. Die äußere Umhüllung des kostbaren Steines ist bald beseitigt, dann aber wird der Diamant mühsam mit Diamanten geschliffen, damit sein wunderbarer Glanz hervortrete. So läßt auch die göttliche Vorsehung Reibungen unter den nächsten Angehörigen, zwischen Hausgenossen, zwischen Vater und Kindern, zwischen Geschwistern und Freunden, zwischen Orden und Ordensgliedern zu, damit die also Bewährten als herrliche Brillanten in seiner göttlichen Krone glänzen. An Beispielen dieser Art ist die Geschichte aller Orden reich, und wenn auch aus solchen Controversen nicht immer wichtige Resultate für die Wissenschaft entstehen, so mahnen sie doch die Orden gewaltig zur Vorsicht und Wachsamkeit, daß sie keine wirklich gefährlichen Lehren annehmen.

Neue Bedürfnisse fordern neue Mittel. Darum hatte der hl. Ignatius an der Wende der neuen Zeit für seine Gesellschaft Manches angeordnet, das von der Einrichtung der andern Orden völlig verschieden war. Diese Verschiedenheit erregte großen Anstoß, nicht bloß außerhalb, sondern sogar innerhalb der neuen Gesellschaft. Und obwohl jene unruhigen, ehrgeizigen Jesuiten, welche während der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Spanien wider ihre Mutter aufstanden und dieselbe bei der Inquisition, dem Könige, dem römischen Hofe anklagten, nicht von großer Schuld freigesprochen werden können, so gilt doch dasselbe nicht von denen, welche außerhalb des Ordens standen, da ja selbst ein hl. Pius V., ein Sixtus V., ein Clemens VIII. die Änderung einiger Einrichtungen der neuen Gesellschaft wünschten oder gar schon anordneten.

Zu den Theologen, welche an dem neuen Orden Anstoß nahmen, gehörte besonders der Dominicaner Melchior Canus[2], einer der berühmtesten Gelehrten jener Zeit. Dieser Widerwille hatte sich bei ihm bis zu der fixen Idee ausgebildet, daß die Jesuiten Vorläufer oder gar Sendlinge des

[1] Suarez I. 378.

[2] Die von ihm und seinen Schülern erregten Streitigkeiten erzählt ausführlich die öfter erwähnte „Historia M. S." des P. Pouſſines.

Antichristes seien; demgemäß glaubte er willig den unsinnigsten Klatsch und die schmählichsten Verleumdungen. Er hielt sich verpflichtet, gegen diese „Heuchler" aufzutreten, und predigte während der Fasten 1548 in Salamanca wider jene „Sendboten des Antichristes", die sich damals in jener hochangesehenen Universitätsstadt niedergelassen hatten. Doch sofort widerlegte ihn der Dominicaner Joannes Peña [1], und der Ordensgeneral Franciscus Romäus empfahl in demselben Jahre seinen Untergebenen die Gesellschaft Jesu als eine von Gott gesandte Hilfsschaar. Canus enthielt sich nun allerdings des offenen Predigens gegen den neuen Orden, legte aber keineswegs die Vorurtheile gegen denselben ab, wie noch aus seinem letzten Werke „De locis theologicis", das nach seinem Tode herauskam, genugsam hervorgeht [2].

Leider hörten verschiedene Schüler des Canus mehr auf ihren Lehrer, als auf die Mahnungen ihrer Obern, und wirkten in dem von Canus verbreiteten Geiste gegen die Gesellschaft Jesu fort. Es ist unglaublich, welch' greuliche Beschuldigungen diese Männer, insbesondere P. Avendanius, der sich von Gott selbst dazu angetrieben wähnte, gegen die Jesuiten vorbrachten. Neuen Stoff boten Controversen über verschiedene Gegenstände, wie über die Pflicht, den zur Unkeuschheit sollicitirenden Beichtvater anzugeben, dann über das Institut der Gesellschaft, endlich seit 1581 auch über die scientia media. Die ersten beiden Controversen wurden vom heiligen Stuhl wider die Gegner der Gesellschaft Jesu entschieden, nämlich durch die Constitution Pius' IV. „Quum sicut nuper" und die Bulle Gregor' XIII. „Ascendente Domino". Aber leider verstimmte die letztere Bulle selbst manche bisherige Freunde der Gesellschaft Jesu aus dem Dominicanerorden, insbesondere den Madrider Cardinallegaten Alexandrinus. Man glaubte nämlich, durch dieselbe sei die Lehre des hl. Thomas über die Feierlichkeit der Gelübde getroffen; darum verdachte man es den Jesuiten sehr, daß sie um eine solche Entscheidung nachgesucht hatten, und machte große, aber vergebliche Anstrengungen, den heiligen Stuhl zur Zurücknahme der Entscheidung zu bewegen.

Durch alle diese Streitigkeiten, welche bereits 40 Jahre vor dem Auftreten Molina's begannen, wurden die Gemüther fieberhaft aufgeregt.

---

[1] Poussines, l. 1. c. 28.

[2] Loci theol. IV. 2. bemerkt er zu 1 Cor. 1, 9: „Da ohne Zweifel diese [vom Apostel bezeichnete] Gesellschaft Jesu die Kirche ist, so mögen die, welche sich solchen Titel anmaßen, zusehen, ob sie nach Weise der Ketzer lügen, daß die Kirche bei ihnen sei."

Das ist durchaus festzuhalten, um den Gang der Controverse über die Gnade zu verstehen. Denn ohne jene Aufregung wäre es unmöglich gewesen, daß Bañez und seine Schüler die grundlosesten Beschuldigungen aus dem Buche Molina's gezogen und dafür in so weiten Kreisen Glauben gefunden, und daß sie für ihr System, welches, wenn auch mit den in der Schule des hl. Thomas gebräuchlichen Formeln, doch keineswegs mit deren Lehre harmonirte, so viele Anhänger in dieser Schule gewonnen hätten. Darum ist es nothwendig, hier diese Aufregung an einer Thatsache zu veranschaulichen.

Aus dem vielen Material, das uns hierfür zur Verfügung steht, wollen wir ein Actenstück auswählen, welches der Dominicaner Serry selbst veröffentlicht hat, nämlich eine Bittschrift, welche der Dominicaner-Provinzial de la Nuza den 22. August 1597 an den König von Spanien richtete [1]. Der Papst hatte in gleicher Weise beiden Orden Stillschweigen über die Controverse auferlegt. P. de la Nuza „entsetzte sich" (obstupui) über diesen Befehl, und obwohl er denselben sofort seinen Untergebenen gehorsam verkündigte, so glaubte er doch durch diese Bittschrift „zur Milde der königlichen Majestät seine Zuflucht nehmen zu müssen, damit Sie Sorge tragen möge, gemäß Ihrer Güte den vielen Nachtheilen einer solchen Verordnung ein Ziel zu setzen." Serry sagt, P. de la Nuza sei im Geruch der Heiligkeit gestorben. Wir bezweifeln das nicht, aber ziehen hieraus den Schluß, wie die große Controverse damals selbst den heiligsten Männern die Augen völlig verdunkeln konnte und sie, in den engen Kreis ihres Klosters und der Literatur ihres Ordens eingeschlossen, Alles, was von der Gegenpartei ausging oder derselben günstig war, ganz übersehen ließ. Ereifert sich doch la Nuza in seinen Schmähungen auf die Gesellschaft so sehr, daß er trotz der Bulle Gregor' XIII., welche die Angriffe auf das Institut der Gesellschaft unter der Strafe des Bannes verbot, rundweg behauptete, die Jesuiten müßten nach ihren Constitutionen nicht das Urtheil der Kirche und des Papstes, sondern die Entscheidung ihrer Gesellschaft und ihrer Gelehrten für die höchste Richtschnur in Glaubenssachen annehmen. Die Theologen der Gesellschaft hätten „in fast allen Dingen Neuerungen" versucht. „Seitdem Molina und seine Spießgesellen (gregales) die fanatischen Ausgeburten ihres Schwindels der Meinung der Väter vorgezogen hätten, seien die Schulen verderbt, und würde Spanien durch Streitigkeiten zerrissen." Diese Übel seien schon von Melchior Canus vorausgesehen, da er geschrieben: „Es geschehe mir nicht, wie einst der Cassandra, der man keinen Glauben schenken wollte, bis Troja durch den Brand zu Grunde ging." Allerdings gäben die Jesuiten vor, dem hl. Thomas zu folgen, aber hinterher griffen sie ihn petulanter an; „der Schauspieler dieser Komödie" sei Molina, und man könne nicht begreifen, wie „solche Schmähungen gegen den heiligsten Lehrer oder vielmehr gegen alle Doctoren

[1] Die ganze Bittschrift bei Serry, Appendix V. pag. 37. ss.

der katholischen Kirche noch ertragen werden könnten. Man dürfe daher „von den Vätern der Gesellschaft Jesu sagen, was Johannes XXII. von den Florentinern zu sagen pflegte, sie seien mit den Schergen Christi zu vergleichen, welche denselben mit dem Königstitel zu ehren schienen, aber in der That durch Backenstreiche verspotteten". Die Lehre der Dominicaner sei die alte Lehre des hl. Thomas; man müsse solche annehmen, ohne daß man verpflichtet wäre, sie noch prüfen zu lassen; es sei offenbar, daß den Dominicanern nicht das öffentliche Bekenntniß dieser Lehre untersagt oder Stillschweigen aufgelegt werden könne; wohl aber würden „Diejenigen, welche Neuerungen eingeführt, mit Recht vor Gericht gefordert, ihre Bücher untersagt, ihr Mund gestopft". Die großen Arbeiten der Jesuiten zur Bekehrung der Häretiker, die Controversschriften eines seligen Canisius, eines Possevinus, eines Auger, eines Maldonat, eines Campian, eines Gregor de Valentia, eines Bellarmin, schienen dem P. la Nuza vollständig unbekannt geblieben zu sein; denn er schreibt: „Nun mögen die Verkleinerer unseres Ordens sagen, welche Secten sie widerlegt, welche ausgezeichnete Dienste sie der Kirche geleistet haben." Dann setzt er nach Aufzählung der Verdienste des Dominicanerordens hinzu: „Mit welchem Recht wird denen der Mund verschlossen, welche ihn zu so großem Heile der Kirche und des Reiches geöffnet haben? Unter welchem Titel wird eine durch solche Dienste bekannte und bewährte Dienerin der Kirche mit einer andern, erst kürzlich zugelassenen [durch das beiden auferlegte Schweigen] auf *eine* Stufe gestellt?"

Die hier mitgetheilten Worte, welche ein heiligmäßiger Provinzial über einen Befehl des Papstes und einen andern Orden an den König schrieb, zeigen hinlänglich die Aufregung, in der damals viele spanischen Dominicaner sich befanden. Als unzweifelhaftes Axiom stand ihnen fest: wir haben die wahre Lehre des hl. Thomas, die Jesuiten aber suchen durch ihre Neuerungen dieselbe zu unterdrücken. Dieses Axiom wandten sie selbst gegen eine päpstliche Verordnung an und schimpften auf ihre Gegner in einem Briefe an den König, der gleich dem Papst und ihrem Ordensgeneral ihnen solches streng verboten hatte. Wie wäre so etwas möglich gewesen, wenn nicht die Aufregung ihren Blick umdunkelt hätte? Diese Aufregung bildete nun das Element, in welchem Bañez wirkte.

Bañez war ein hervorragender Theologe, wie seine Commentare zur Summa des hl. Thomas beweisen. Bewunderungswürdig ist in denselben seine rücksichtslose Consequenz und Energie, und ohne Zweifel spiegelt sich darin der ganze Charakter des Mannes ab. Diese Energie mußte um so mehr imponiren, da er mit großer Wissenschaft eine seltene Sittenstrenge verband. Quetif[1] sagt von ihm, seine Auctorität auf der Uni-

[1] Quetif, Script. O. Praedic. II. 352.

versität von Salamanca sei so groß gewesen, daß Alle ohne Schwierigkeit seiner Ansicht folgten. Die hl. Theresia [1] aber, deren Beichtvater er früher gewesen, schrieb (1574) an ihn: „Man soll sich nicht mehr darüber verwundern, was die Liebe zu Gott Alles vermag, da die Liebe des P. Dominicus so viel Gewalt hat, daß Alles, was ihm gut scheint, auch mir so vorkommt; was er will, das will auch ich, und ich weiß nicht, was aus dieser Verzauberung noch werden wird." Bereits 1572 [2] kam Bañez als Professor der Theologie nach Salamanca, 1580 aber ward er in einem öffentlichen Concurs professor primarius der dortigen Universität, welchen Lehrstuhl er bis zum Ende seines Lebens (1604) inne hatte. Bald nach seiner Erhebung auf denselben brach die Controverse über die scientia media bei einer Disputation in helle Flammen aus. Aber auch an den andern Controversen wider den Jesuitenorden betheiligte er sich als eifriger Schüler des Canus.

Zur Charakteristik des Begründers des Thomismus wollen wir einige Proben seiner Kampfesweise folgen lassen.

Nach Erlaß der Bulle Ascendente Domino gab Bañez nicht den Gedanken auf, eine Entscheidung zu Gunsten der thomistischen Ansicht über die Gelübde und die Aufhebung jener Bulle in Rom zu erwirken; und weil er wußte, wie hoch dort das Ansehen der Universitäten galt, suchte er diese für seine Sache zu gewinnen. Auf der Universität von Valladolid war bereits eine solche These vertheidigt worden, ohne daß die Jesuiten es gehindert hatten. Bañez versuchte nun Ähnliches in Salamanca [3] und stellte daselbst für den 13. October 1589 als These für die Disputation auf: daß „in Armuth, Keuschheit und Gehorsam das Wesen des Ordens bestehe, wenn sie durch ein feierliches Gelübde bestätigt würden, was nur durch die Profeß geschähe". Wenige Tage vor der Disputation erhielten die Jesuiten die These zu Gesicht; sofort ordnen sie einen Kurier nach Madrid ab zum päpstlichen Nuntius Hannibal de Grassis, welcher die These verbietet, weil sie der Bulle Ascendente Domino widerspreche und darum ihre directe und indirecte Vertheidigung unter Strafe des Bannes verboten sei. Der Kurier kehrt mit diesem Verbote am Vorabend der Disputation in später Stunde zurück. Die Jesuiten kommen den andern Morgen früh zum Kanzler der Universität; sofort wird ein Notar mit Zeugen zur Aula beordert; die Disputation hatte schon begonnen; der Notar tritt in die feierliche Versammlung und liest in lautloser Stille das Decret des Nuntius vor. Bañez erklärt, er habe die

[1] Hurter, Theol. cath. pag. 269. Anm. 2.

[2] Bañez sagt dieses ausdrücklich in der Vorrede seines Commentars zum hl. Thomas.

[3] Folgende Erzählung ist aus Poussines (l. 2. c. 18. 19. pag. 191—198), wo zugleich die Actenstücke ausführlich mitgetheilt werden.

These für die Lehre des hl. Thomas gehalten und nicht dem Institut der Gesellschaft Jesu zu nahe treten wollen; übrigens bitte er den Nuntius, die Gelehrten zu fragen, ob seine These nicht die Lehre des hl. Thomas sei. Mit dieser Klage hob er die Disputation auf; denn über die These konnte, nachdem Nuntius und Kanzler sie so strenge verboten hatten, nicht disputirt werden. Dabei ließ indeß Bañez es nicht bewenden; er beschwerte sich bei seinen Collegen über die unerhörte Einmischung des Nuntius und bewog sie wirklich, einen Deputirten nach Madrid zu senden, um beim königlichen Rathe gegen den Nuntius Einsprache zu erheben. Doch der König wies die Klage zurück, und es gelang Bañez auch nicht, die Universität zu bestimmen, daß sie die Einwürfe gegen die Bulle in Form von fünf Thesen zur Begutachtung nach Rom sandte. Statt dieser Kritik der Bulle schickte die Universität die oben erwähnte These des Bañez hin, welche corrigirt zurückkam.

So steifte sich Bañez immer auf Thomas, wie wir Ähnliches schon beim P. de la Nuza gesehen haben. Thomas hielt er als einen Schild selbst gegen eine Bulle des Papstes vor.

Nun eine andere Thatsache zur Kennzeichnung des Bañez! Er verfaßte eine Bittschrift an Clemens VIII. [1], um diesen zu bewegen, doch das beiden Parteien auferlegte Gebot des Stillschweigens für die Dominicaner aufzuheben. Es herrscht in dieser Bittschrift derselbe Ideengang wie in der bereits angeführten des P. de la Nuza; nur sind die offenbaren Schmähungen gegen den Jesuitenorden ausgelassen. Bañez beginnt sofort mit der Klage, es scheine der Besitz der alten Lehre, welcher unter den Theologen der ganzen Kirche seit den Zeiten des hl. Thomas, ja seit denen des hl. Augustinus stattgefunden, nun durch besagtes päpstliches Gebot aufgehoben zu werden, was die Gesetze mit Recht verbieten. Auf diese Weise würden die Urheber und Begünstiger der neuen Lehre zu ihrer Freude jenen *gleich* geachtet, welche die alte Lehre des hl. Thomas und die allgemeine Auslegung der hl. Väter vertheidigen, und die alte und die neue Lehre würden unvermerkt gleich probabel. Der Grund, daß das Gebot des Stillschweigens Ärgernisse verhüten wolle, scheine nicht stichhaltig; denn im kanonischen Recht lesen wir: Besser sei es, Ärgernisse entstehen zu lassen, als die Wahrheit zu verlassen. Darum hätte der Apostel Paulus sofort dem hl. Petrus, dem Stellvertreter Christi, in's Angesicht widerstanden. Dem Apostel gleich hätten die Dominicaner Neuerungen nie ertragen können (impatientes novitatum), und darum weinten sie und beschwerten sie sich (flemus et conquerimur), demüthig und fromm, zur Erde gebeugt, beim apostolischen Stuhle, daß sie wegen der offenbaren, aus Neugierde geschehenen Einführung der neuen Gnadenlehre die gemeinsame Auslegung und Sprache der alten Lehre über die unerforschlichen Geheimnisse mit Stillschweigen bedecken müßten. Wenn ein Ärgerniß entstanden sei, so trügen einzig diejenigen die Schuld, welche durch eine neue und uner-

[1] Die Bittschrift des Bañez sammt Antwort Bellarmins hat Liv. de Meyer seiner „Historia" beigefügt, I. 798.

hörte Doctrin die Geheimnisse Allen verständlich zu machen wagten. Hieraus gehe hervor, Stillschweigen sei diesen aufzulegen, nicht aber beiden Parteien. Wie großen Nutzen die Lehre des hl. Thomas der heiligen Kirche gebracht, sei allgemein bekannt; aber in unserer Zeit verlachten die der Zeit nach Jüngern dieselbe, und Keiner halte sich für einen vollkommenen Theologen, der nicht sehr viele sonderbare Lehren über und gegen die Lehre des hl. Thomas erfinde. Dann werden mehrere angebliche Neuerungen der Jesuiten gerügt, darunter auch, daß Bellarmin läugne, die Bilder seien auf die Weise, wie der hl. Thomas lehre, zu adoriren. Wenn das Gebot des Stillschweigens noch lange andauere, so sei Gefahr, daß auch Spanien, gleich Deutschland und England, der Häresie verfalle. Darum scheine es nothwendig, daß die offenbare und alte Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas durch das auferlegte Stillschweigen nicht in Vergessenheit gerathe. Nachdem Bañez dann noch einige andere Nachtheile des Gebotes für die Professoren erwähnt, sagt er gegen den Schluß, die Theologen der Gesellschaft frohlockten darüber, daß sie durch besagtes Gebot den Dominicanern gleichgestellt würden, welche in der immerwährenden Vertheidigung der alten Lehre des Tages Last und Hitze getragen.

Clemens VIII. übergab die Bittschrift Bellarmin zur Begutachtung, der das Schriftstück kurz und bündig zurückwies. Die Bittschrift, sagt er, enthalte Injurien gegen den Papst, weil sie behaupte, das päpstliche Gebot des Stillschweigens sei ungerecht und verderblich, da es den Besitz der alten Lehre aufhebe und diese mit den Neuerungen auf eine Stufe setze; es stehe eben in Frage, wer die alte Lehre besitze; es handle sich auch nicht darum, die Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas beizubehalten oder zu verlassen, sondern darum, welche Auslegung dieser heiligen Lehre die richtige sei; das Stillschweigen gelte auch nicht dem Dogma, sondern nur subtilen, theologischen Erklärungen desselben. Bellarmin zeigt darauf die Nichtigkeit der Beschuldigung, daß die Jesuiten so viele Neuerungen vorgebracht hätten, und antwortet dann auf den ihm selbst gemachten Vorwurf: er spreche in Bezug auf die Verehrung der Bilder nicht, wie der hl. Thomas spreche, weil auch dieser nicht spreche, wie die Päpste und ökumenischen Concilien sprächen. Der hl. Thomas habe deren Zeugnisse nicht sehen können, weil sie nach seinem Tode geschrieben oder doch herausgegeben worden; sonst hätte derselbe sicher seine Ausdrucksweise geändert, gleichwie er, wenn er das Decret Bonifaz' VIII. De voto et voti redemtione und die öffentliche Feier der Empfängniß Mariä durch die Kirche gesehen, nicht in diesen beiden Punkten eine entgegengesetzte Meinung vertheidigt haben würde. Übrigens folge er [Bellarmin] in Bezug auf die Verehrung der Bilder Christi mit Allen, welche gegen die Häretiker geschrieben, der Ansicht, welche Capreolus, der Fürst der Thomisten, auseinandergesetzt habe. Auch Bellarmin war für die Aufhebung des in Rede stehenden Gebotes, aber er tadelte die Forderung des Bañez, daß das Stillschweigen den Jesuiten als den Jüngeren müsse aufgelegt, dagegen für die Dominicaner aufgehoben werden, als ungerecht.

Dieser Kritik Bellarmins haben wir nichts beizufügen. Hätte Bañez

sich begnügt, in seiner Bittschrift einfach die Nachtheile aufzuzählen, welche die lange Andauer des betreffenden Gebotes für die theologische Wissenschaft haben könnte, so wäre nichts dagegen zu erinnern gewesen; aber er ist ganz von der Idee hingerissen, daß er die alte Lehre des hl. Thomas gegen den jüngern Orden, welcher sie zum Verderben der Kirche unterdrücken wolle, vertheidigen müsse, es koste, was es wolle. So wagt er taktlos zur Motivirung der Klage gegen eine päpstliche Verordnung an Clemens VIII. zu schreiben, Neuerungen könnten er und die Seinigen nicht ertragen, dem Apostel gleich, der dem Stellvertreter Christi in's Angesicht widerstanden, und mischt in seine Petition ganz ungehörige und unbegründete Anklagen. Wie weit er in seinem starren Festhalten an dem Buchstaben des hl. Thomas geht, beweist sein Vorwurf gegen Bellarmin, welcher gleich dem zweiten allgemeinen Concil von Nicäa gelehrt hatte, man dürfe die Bilder Christi nicht mit einem Cult der latria verehren [1].

Noch mehr leuchtet die einseitige und anmaßliche Methode des Bañez aus der Controverse über das Verdienst der guten Werke hervor [2]. Bañez kämpfte in dieser Frage gegen seine eigenen Ordensbrüder, welche, wie er sagte, den hl. Thomas „entweder nicht läsen, oder doch vernachlässigten". Er hatte sich also vorgesetzt, in diesem „höchst wichtigen" Punkte die Lehre des hl. Thomas, welche „nicht nur von den Antithomisten, sondern auch von gewissen Thomisten vernachlässigt im Staube liege", wieder aufzurichten, und hofft, daß seine Lehre mit Ausschluß der verschiedenen und „fast unverständlichen Neuerungen" in den Schulen, besonders der Thomisten, wieder aufleben werde. Diese neueren Thomisten sind keine anderen als der berühmte Franciscus de Victoria mit seinen Nachfolgern in Salamanca, d. i. jener Mann, von dem Bañez selbst mit Recht gesagt hat, daß er die Schule des hl. Thomas in Spanien wiederhergestellt habe [3]. Er klagt diese Dominicaner geradezu an, daß sie sich zu lange unter den Nominalisten aufgehalten und von diesen angesteckt worden seien. Am meisten ärgert es ihn, daß sie wissentlich einen Punkt der Lehre des hl. Thomas verlassen hätten. So erzählt er mit Unwillen eine Anekdote von seinem Vorgänger, dem Magister Mantius. Derselbe habe, nachdem er (Bañez) gegen dessen Lehre eine Einwendung aus dem hl. Thomas gemacht, gelächelt, ohne etwas zu sagen, und dann seinen Schülern, als

---

[1] Der hl. Thomas dachte sich freilich unter diesen Worten nicht das, was man gewöhnlich unter Bilderanbetung versteht; und so konnte Bellarmin sagen, daß er nicht so sehr den Sinn als die Ausdrucksweise des Heiligen mißbillige.

[2] In 2. II. qu. 24. art. 6. pag. 352—387.

[3] Schon in der Einleitung zu seinen Commentaren rühmt er ihn und die andern gelehrten Dominicaner, die ihm folgten. Ebenso sagt er In 2. II. qu. 1. art. 7: „Gloriosae memoriae F. Franciscus de Victoria . . . scholasticam doctrinam viva voce velut alter Socrates suis lectionibus in methodum perspicuam et eruditione plenam ad intelligentiam S. Thomae reduxit et illustravit", pag. 35. „Scholasticae theologiae quasi reparator fuit", pag. 36. Ebendort spendet er auch den andern Theologen von Salamanca verdiente Lobsprüche.

sie ihn fragten, was denn eigentlich die Lösung des Einwandes wäre, geantwortet, er habe durch seine Miene genugsam angedeutet, daß der betreffende Satz des hl. Thomas falsch sei. Nachdem er dann die Commentare des Bañez gesehen, hätten ihm diese gefallen, aber, *weil er den allgemeinen Weg der Neueren gehalten*, hätte er sich geschämt, seine Ansicht zu widerrufen. Bañez will im Gegensatze zu diesen neueren Thomisten „durch Alles und in Allem" (per omnia et in omnibus, pag. 373) dem hl. Thomas folgen und behauptet, „auch in geringfügigeren Dingen sei er nie einen Finger breit von dessen Lehre abgewichen". Was nun das Concil von Trient betrifft, welches seiner Ansicht über die Vermehrung der Gnade am meisten entgegengesetzt wurde, so erwiedert er, das Concil habe nur die Ketzer, welche behaupteten, daß überhaupt nicht die Gnade durch gute Werke könne vermehrt werden, verurtheilen, nicht aber die Controverse der Theologen über denselben Punkt entscheiden wollen; ein jüngerer Theologe habe freilich gewagt, zu sagen, daß der hl. Thomas, wenn er jetzt nach einer solchen Entscheidung des Concils gelebt hätte, seine Meinung würde widerrufen haben. Doch hierüber bricht er in folgenden ironischen Ausruf aus: „Als ob die Meinung des hl. Thomas in den Concilsbeschlüssen verurtheilt wäre! Vielmehr ist auf dem Concil Alles, was sich auf die Rechtfertigung bezieht, nach der Meinung des hl. Thomas entschieden worden." Die Hoffnung des Bañez, daß er seine Ansicht in dem betreffenden Punkte wieder in den Schulen der Theologen, wenigstens der Thomisten, zur Geltung bringen könnte, ging nicht in Erfüllung. Selbst sein getreuester Schüler Alvarez bekämpft ihn und hält seiner Ansicht die klare Lehre des Concils von Trient entgegen. Aber diese ganze Controverse zeigt, daß Bañez im Gegensatz zu den großen Thomisten Franciscus de Victoria, Canus, de Soto, Mantius, eine neue Methode in der Erklärung des hl. Thomas eingeführt habe, nämlich „durch Alles und in Allem", ohne sich viel um die spätere Theologie und Entwickelung der Kirchenlehre zu kümmern, einzig an dem Wortlaut des hl. Thomas zu halten. Es war dieselbe einseitige Erklärungsweise, welche Bañez gegenüber dem hl. Thomas, die Protestanten gegenüber der Schrift, und Bajus gegenüber dem hl. Augustinus einhielten. Diese Methode scheint einfach zu sein. Man braucht sich dann an Päpste und Concilien nicht zu stören, weil diese ja nichts gegen Thomas oder Augustinus oder die Schrift festgesetzt haben! Doch sie versperrt, wie oben gezeigt, völlig das wahre Verständniß der Schrift, des hl. Augustinus und des hl. Thomas. Die Gesellschaft Jesu dagegen hielt an der ächt katholischen Methode fest, welche ihre Theologen gerade in der Dominicanerschule zu Salamanca gelernt hatten und ein hervorragendes Mitglied dieser Schule, Canus, in seinem classischen Werke De locis theol. darlegt. Indem sie daher in der ratio studiorum diese Methode vorschrieb, bewies sie, wie hoch sie auch in der Lehrweise die alte Tradition der katholischen Schulen, insbesondere der des hl. Thomas, schätze. Diese Lehrweise war es, welche sie in Löwen gegen Bajus, in Salamanca gegen Bañez vertheidigte. Das erhellt nicht nur aus der Übereinstimmung der S. 46 citirten Worte Canus' mit der ratio studiorum, sondern auch aus dem Poltern des Bañez gegen die angesehensten

Thomisten von Salamanca, deren Ansicht offenbar mehr mit dem Tridentinum harmonirte.

Die einseitige Methode brachte Bañez zu ganz singulären Ansichten. Hierzu gehörte die soeben erwähnte Meinung über die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Wir wollen aber noch eine andere näher betrachten, welche eine innigere Beziehung zum Gegenstande der großen Controverse hat. Medina, welcher gleich de Soto annahm, daß zur Rechtfertigung zwei Ursachen concurrirten: die Eingießung des habitus als causa formalis efficiens und unsere Disposition, „inwiefern sie vom freien Willen ausgehe, als causa materialis", sagt: „Quanquam ego vidi hominem doctissimum, qui ut se ab argumenti difficultate liberaret, in scholam introducebat, **novam et inauditam** sententiam, videlicet quod motus liberi arbitrii per poenitentiam et caritatem non est praeparatio ad gratiam, quemadmodum calor est dispositio ad ignem et frigiditas ad aquam, sed dicitur *dispositio ad gratiam in genere moris;* quia requiritur consensus voluntatis ut gratia infundatur, sed *non* est necesse quod praecedat *in genere causae materialis* et praeparatoriae, quemadmodum praecedunt *dispositiones in genere naturae.*" [1] Wer ist nun dieser doctissimus, welcher „die neue, unerhörte Meinung" einführte? Ohne Zweifel Bañez. Leider hat derselbe keinen Commentar über die 1. II. geschrieben, worin er diese Frage hätte behandeln müssen; aber er kann die von Medina gerügte Ansicht selbst dort nicht verläugnen, wo seine Meinung über die Vermehrung der habitus der Gnade und der Liebe die Annahme des Gegentheiles fast nothwendig zu fordern schien. Denn wir lesen daselbst: „Neque tamen asserunt [Concilia, liberum arbitrium] effective ad infusionem gratiae concurrere, sed ad disponendum se ad gratiam. *Neque* hanc efficientiam definiunt esse ut est *causis physicis* attributa, sufficit enim *moralis efficientia* ad verificandam Conciliorum definitionem. Qui enim libere se disponit, cooperatur ut *causa moralis.*" [2] Ebenso nennt er in derselben Abhandlung die menschliche Thätigkeit causa meritoria et in genere moris, während er ebendort nicht ansteht, den von Gott eingegossenen Habitus eine causa materialis zu nennen: „Fieri potest, ut ipse habitus intensior quam antea erat, sit effectus intensioris actus et simul sit causa illius: causa quidem in ratione principii effectivi et elicitivi ipsius actus intensioris; effectus vero in quantum *actus est causa meritoria et in genere moris causans* habitum tam intensum. Et similiter in quantum ipse *habitus in genere causae materialis,* hoc est, dispositivae, prior natura est, quam major intensio habitus." [3] Bañez erklärte die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Gnade einseitig aus der Unwiderstehlichkeit der göttlichen Allmacht; für diese sind freilich keine Dispositionen des Subjectes, worauf sie einwirkt,

[1] In 1. II. qu. 113. art. 8. pag. 1686.

[2] Bañez, In 2. II. qu. XXIV. art. 6. concl. 1. pag. 353.

[3] L. c. pag. 368.

und noch weniger deren Mitwirkung als causa materialis nöthig; darum geht es, wenn Alles nur aus der Allmacht erklärt wird, nicht an, daß die freie Thätigkeit des Menschen als causa materialis Gott als der causa efficiens gegenübertrete und so zwei Partialursachen zur Rechtfertigung mitwirken; sondern Gott allein ist die causa adaequata wie der Rechtfertigung, so auch der vorbereitenden Thätigkeit; er will uns nämlich nicht ohne unsere Zustimmung rechtfertigen, sondern den ganzen Proceß stufenweise vollbringen und „sich der freien Acte als Dispositionen bedienen" (p. 366). Als solche aber kommen dieselben nach Bañez nicht in Betracht, „inwiefern sie von unserm freien Willen ausgehen", wie Medina will, sondern lediglich, inwiefern sie eine Gottesthat sind (p. 354).

Damit hing ein Anderes zusammen, was Bañez ganz in Widerspruch mit der Schule des hl. Thomas brachte. Diese nämlich nahm an, daß die von Gott als primus motor den Creaturen mitgetheilte Bewegung durch diese je nach ihrer Disposition modificirt und determinirt werde[1]. Das mußte natürlich dem Manne, welcher sein ganzes System auf die Unwiderstehlichkeit der Allmacht aufbaute, durchaus zuwider sein. Er läugnet es also. Doch hören wir Bañez selbst in einer Polemik gegen Cajetan auseinandersetzen, wie seine von Medina als „neu und unerhört" bezeichnete Lehre, daß die Creatur nicht als eine causa materialis mit Gott zusammenwirken und die göttliche Thätigkeit modificiren könne, mit seinem System von der physica praedeterminatio zusammenhängt: Omnis causa, cujus actio modificatur ab aliquo, dependet ab illo in sua operatione in aliquo genere causae, sed Dei voluntas in sua operatione non dependet ab aliqua causa. Ergo ejus actio non modificatur ab aliquo. Probo majorem inductive. Nam etiam primum mobile, quatenus modificabilis est ejus concursus ad effectum specialem generationis equi, pendet *in genere causae materialis* a causa particulari et a dispositionibus ejus, eo quod ipsum primum mobile non est causa totius entis, sed aliquo praesupposito operatur. Et huic consonat, quod philosophi dicunt, quod causae sunt sibi invicem causae, propterea, quod ab invicem pendent et modificantur.... Et haec doctrina valde notanda est pro materia de gratia et de praedestinatione, in qua multi paralogizantur, putantes, quod liberum arbitrium hominis modificat aequalem concursum et auxilium Dei, determinans illud ad magis vel minus efficiendum. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod cum aequali auxilio gratiae Dei unus convertitur et alius non; qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum. Sed de hoc alias. Nunc autem satis sit nobis asserere, quod non solum causa secunda non potest impedire concursum universalissimae causae ...., sed etiam neque modificare concursum universalissimae causae, quae omnia operatur et in omnibus, quod vult et quomodo vult.... Et ita adimpletur, quod inquit Apostolus ad Eph. I: *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* (Qu. XIX. art. VIII. p. 244.)

[1] Siehe oben S. 70, Note 1 und S. 99, Note 1.

Durch die „neue, unerhörte" Theorie ging ihm aber das Gegengewicht verloren, welches nach der oben angeführten Auseinandersetzung Bellarmins die Schule des hl. Thomas in der dispositio des Geschöpfes zur Wahrung der Freiheit gegenüber der von Gott ausgehenden Bewegung annahm, und aus der von der Schule des hl. Thomas gelehrten motio ward die bañezische praedeterminatio physica, der sich auch sofort, wie wir sehen werden, das damalige Haupt dieser Schule in Salamanca, Mantius, widersetzte. Auch die einseitige Erklärungsweise des Bañez trug zur Entstehung des neuen Systems das Ihrige bei. Der hl. Thomas bediente sich zur Veranschaulichung der göttlichen Einwirkung auf die Welt peripatetischer von der körperlichen Bewegung hergenommener Bilder und Ausdrücke. Da man dieselben einseitig erklärte, ward unvermerkt das der Freiheit günstige Moment mehr und mehr in dem Systeme zurückgedrängt, und unter denselben Ausdrücken eine der bisherigen Tradition entgegengesetzte Lehre vorgetragen.

Doch es ist Zeit, die Grundzüge des Systems von Bañez auseinanderzusetzen.

Der Angelpunkt seines Systems war die Vorstellung, welche er von der rücksichtslosen Energie Gottes hatte. Wie Gott ohne Rücksicht auf die vorhergesehene Freiheitsentscheidung der Creatur von Ewigkeit her in allen freien Beschlüssen seines Willens determinirt ist, so ist er auch in derselben Weise der Grund einer jeden creatürlichen Determinirung, indem er allen Creaturen nicht nur Sein und Kraft, sondern auch jegliche Determinirung verleiht. Keine Creatur kann wirken, ohne von Gott wirksam dazu determinirt zu sein, und diese von Gott ausgehende Determinirung erstreckt sich auf das Kleinste, nicht nur auf den Act, sondern auch auf die Art und Weise, wie er geschieht; denn es wäre die größte Unvollkommenheit, wenn hierbei der göttliche Influx irgendwie von der Creatur verhindert, modificirt oder determinirt würde. Gott als die Ursache des ganzen Seins setzt nichts von einem Andern Geschehenes voraus, wovon er selbst nicht die Ursache wäre, und also determinirt er Alles, ohne von irgend Jemanden determinirt zu werden[1]. Ebenso kann Gott in

[1] Bañez, Commentaria in I. p. qu. XXIII. art. III. concl. 9. pag. 277: „Deus cum sit causa totius entis nihil praesupponit ab alio factum, cujus ipse non sit causa, et ita omnia determinat et a nullo determinatur . . . Cum divina voluntas sit causa efficacissima omnium bonorum, sicut efficaciter vult finem, efficaciter etiam vult et determinat omnia media ad finem, ita sane ut concursus Dei activus a nullo extrinseco determinari possit." In I. p. qu. XIV. art. XIII. pag. 216. „Si concursus primae causae non esset efficax ad determinandum omnes causas secundas, nulla secunda causa operaretur suum effectum: quia nulla secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata." Qu. 19. a. 8. pag. 244. „Displicet quod [Cajetanus] ait, virtutem

seiner Erkenntniß nicht von außen bestimmt werden, also erkennt er die freien Acte der Geschöpfe nur in den determinirenden Beschlüssen seines eigenen Willens.

Die göttliche Determinirung nimmt ihre unfehlbare, unwiderstehliche Wirksamkeit von der Allmacht des göttlichen Willens her, weßhalb es unmöglich ist, daß irgend Etwas sich ihr entziehen könne, oder daß, dieselbe vorausgesetzt, der Act nicht geschehe, wozu sie determinirt[1]. Der Act geschieht also mit bedingter Nothwendigkeit (necessitate consequentiae); und zwar ist die Bedingung, unter welcher diese Nothwendigkeit eintritt, die, daß Gott will (determinirt)[2].

Die Determinirung erstreckt sich aber auf alle Acte, nicht nur auf die guten, sondern auch auf die bösen, inwiefern Gott in letzteren zum

---

primae causae modificari per causam secundam, non tamen impediri. Quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa universalissima, qualis est divina voluntas, intelligatur. Imo vero divina voluntas omnia modificat, dum causa est universalissima et efficacissima cujuslibet rei in quantum ad fieri et quantum ad esse et quantum ad modum . . . Omnis causa modificabilis ab altera non determinat seipsam ad effectum specialem, sed divina voluntas seipsam determinat ad quemcunque effectum specialissimum et singularem producendum, ergo non est modificabilis a causa inferiori concursus activus divinae voluntatis. Et confirmatur. Quia esset ponere maximam imperfectionem in Deo, asserere, quod quemadmodum idem omnino concursus solis producit distinctos effectus, quia modificatur per distinctas causas inferiores, ita concursus divinae voluntatis, quantum est ex parte sua, manet indifferens, sed modificatur et determinatur ad distinctos effectus per distinctas causas inferiores." Qu. XIV. art. XIII.: [Deus] „est prima causa dans esse et virtutem et determinationem omnibus causis."

[1] Pag. 215. qu. XIII. art. XIII.: „Oportet explicemus necessitatem, quam habet (consequens: Antichristus erit) in ordine ad eandem [Dei] scientiam, ut causa est. Et ista necessitas sumitur ex efficacissima primae causae virtute, quae ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus producendos, quod nulla causa secunda potest exire ab ejus determinatione."

[2] Pag. 245. qu. XIX. art. VIII.: „Quarto modo dicitur necessarium ex suppositione. Quae necessitas potius est consequentiae, quatenus aliquid necessario sequitur ex alio praesupposito per bonam consequentiam . . . Advertendum etiam est hic, quod hujusmodi suppositiones variae sunt. *Aliquando* enim *praesupponitur* scientia *Dei* vel *voluntas infallibilis* et providentia illius respectu alicujus effectus. Aliquando praesupponitur causa contingens, posita tamen in actu et non impedita, et tunc necessario sequitur effectus necessitate consequentiae, qui nihilominus est contingens simpliciter." Pag. 246: „Secunda conclusio. Effectus contingentes aut liberi, si comparentur ad scientiam vel providentiam vel voluntatem Dei, sunt necessarii secundum quid, s. ex suppositione. . . . Quia hae consequentiae sunt bonae et *necessariae: Deus vult aliquid fieri, ergo fit* eo modo et quando vult fieri."

Acte, zum Sein des Actes determinirt. Gott bewirkt direct die sündhafte Thätigkeit, inwiefern sie Thätigkeit ist, während er sich in Bezug auf die Schuld permissiv verhält [1]. Er ist darum nicht Ursache der Sünde, weil zum Begriff der Sünde zugleich die Schuld gehört.

Daß Gott und der Mensch denselben Act der Sünde wollen können, Gott in heiliger, der Mensch in verbrecherischer Weise, erläutert Bañez durch das Gleichniß vom Tode eines Menschen. Gott will den Tod des Menschen aus heiliger Absicht; es wäre aber ein großes Verbrechen, wenn dieser Tod vom Sohne des Betreffenden gewünscht oder gewollt würde. „Aus dieser Lehre kann man erkennen, wie nicht bloß in Bezug auf einen und denselben materiellen und außerhalb des Willens liegenden Gegenstand, sondern auch in Bezug auf das Sein eines und desselben Willensactes der Wille des Menschen als dessen bewirkende Ursache böse, und der Wille Gottes als bewirkende Ursache ebendesselben gut sein kann; z. B. Gott ist die wollende und bewirkende Ursache des Actes des Hasses Gottes, und der menschliche Wille ist die freiwillige und bewirkende Ursache desselben Actes. Der Wille des Menschen aber ist böse, weil er einen solchen Act ausübt ohne die Richtschnur der Vernunft; Gott aber will mit gutem Willen, daß jener Act geschehe, indem er den Defect der bewirkenden creatürlichen Ursache in demselben zuläßt, um daraus ein größeres Gut hervorgehen zu lassen, z. B. um seine Güte zu zeigen, indem er gerecht straft und sich barm-

[1] Pag. 270. qu. XXIII. art. III.: „Peccatum eatenus est cognoscibile, quatenus est ens: ergo Deus cognoscit cognitione intuitiva peccatum, quatenus Dei voluntas est causa entitatis actus peccati, et simul permittens, quod ad eundem actum concurrat liberum arbitrium deficiendo a regula, et ita divinae providentiae infallibilitas non mensuratur aliquo extrinseco, sed ex providentia et voluntate permittendi peccatum, praescit Deus notitia intuitiva futurum peccatum. Confirmatur. Quia notitia intuitiva Dei respectu peccati respicit coexistentiam peccati aeternitati Dei, quae convenit malo culpae, quatenus est in bono et in ente, cujus Deus est causa; ergo notitia intuitiva Dei respicit illud per se, cujus Deus est causa, et sic cognoscit peccatum.“ Pag. 271: „Nihilominus actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, unde necesse est, ut divinae providentiae subjiciatur, ergo sub divina providentia cadit omnis operatio liberi arbitrii, etiam peccati, directe quidem, quatenus operatio est, permissive vero, quatenus deficiens est a regula rationis. Et ita verificatur illud Prov. 16: Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum, sc. eatenus creavit hominem aliquem, quem voluit permittere impium esse, ut in die judicii ostenderet justitiam suam in ejus condemnatione justa.“

herziger erweist gegen Andere, oder auch gegen denselben, wenn dieser prädestinirt ist." [1]

Wie Gott die bewirkende Ursache der sündhaften Handlung ist, so ist er in ähnlicher Weise auch die der Nichtbekehrung, in wiefern diese etwas Negatives ist [2]. Denn daraus, daß Gott ohne alle Rücksicht auf die Freiheitsentscheidung des Menschen beschlossen hat, Jemanden die wirksame Gnade der Bekehrung zu verweigern, folgt mit Unfehlbarkeit, daß dieser sich nicht bekehren werde. Gott kann also in vollkommener Weise aus diesen seinen Beschlüssen, zu determiniren und nicht zu determiniren, die Sünden erkennen, nämlich im Beschlusse, Jemanden die Determinirung zum pflichtmäßigen Handeln zu verweigern [3], und im Beschlusse, zum bestimmten Sein des Sündeactes zu determiniren [4].

Aber wie behält der Mensch in diesem System noch seine Freiheit? Wie kann er das Gute thun, wenn ihm die wirksame Gnade verweigert wird, ohne welche der Act unmöglich ist? Und wie kann er den Act unterlassen, zu welchem ihn Gott determinirt?

Es ist nothwendig, die Antwort des Bañez auf diese beiden Fragen genau in's Auge zu fassen, selbst auf die Gefahr hin, Gesagtes zu wiederholen; denn gerade das Ungenügende dieser Antwort im Verein mit seinen Ansichten über Determinirung zur Sünde und über die Reprobation haben den lebhaften Widerspruch gegen sein System hervorgerufen und sind dadurch ein Ferment der von uns zu erzählenden Controverse geworden.

Auf die erste Frage antwortet Bañez: man müsse zwischen dem

[1] Pag. 270. qu. XXIII. art. III.

[2] Pag. 280 a. F. qu. XXIII. art. III.: „Si [ut pura negatio] accipiatur negatio conversionis, nihil verendum est concedere, quod sicut divinum auxilium est causa efficax gratiae et conversionis in Deum, ita negatio auxilii efficacis causa est non conversionis in Deum, quatenus est pura negatio entis, immo hoc modo dicitur Deus excaecare, indurare, negando illud auxilium efficax, ex qua negatione statim sequitur necessitate consequentiae, quod aliquis non convertatur."

[3] Pag. 208. qu. XIV. art. XIII.: „Voluntas creata infallibiliter deficiet circa quamcunque materiam virtutis, nisi efficaciter determinetur a divina voluntate ad bene operandum. Quocirca ex eo, quod Deus cognoscit, suam voluntatem non determinasse voluntatem creatam ad bene operandum in materia v. g. temperantiae, cognoscit evidenter, quod voluntas creata peccabit et deficiet in materia illius virtutis. Itaque alia futura contingentia cognoscit Deus in suis causis, prout sunt determinatae a prima causa: malum vero culpae futurum cognoscit in sua causa, quatenus non est determinata a prima causa ad bene operandum."

[4] L. c. pag. 270. qu. XXIII. art. III. Siehe S. 148, Note 1.

Können und dem Acte unterscheiden. Das Können, welches durch die natürliche Kraft oder die ausreichende Gnade vermittelt werde, werde dadurch nicht aufgehoben, daß der Act wegen Fehlens der wirksamen Determinirung oder Gnade unmöglich sei, und sei somit auch ohne letztere ausreichend, um den Menschen, der das nicht thue, was er thun könne, schuldig zu machen [1]. Die Ausrede der spätern Thomisten, daß dem Menschen nur wegen seiner Schuld [2] die wirksame Gnade verweigert werde, und ihm deßhalb die Unterlassung angerechnet werden dürfe, kennt Bañez nicht; ja dieselbe widerspricht seinem ganzen System, weil nach demselben Gott vor aller Voraussicht der menschlichen Thätigkeit und also auch aller menschlichen Schuld beschließt, wen und wann er determiniren oder nicht determiniren will [3].

Auf die zweite Frage antwortet Bañez, Gott wolle in wirksamer Weise kraft seiner Determination nicht nur den Act des Menschen, sondern auch, daß dieser Act in freier Weise geschehe, der Act werde also mit Freiheit vollbracht. Gott wirke ferner in sanfter Weise, ohne irgendwie die von ihm geschaffene Natur zu verletzen, und also auch, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen. Wurzel und Ursache der Willensfreiheit sei die Indifferenz der Vernunft, das Urtheil, daß der Gegenstand des Actes ein indifferentes Mittel sei zu einem nothwendig gewollten Zwecke; wo immer diese Wurzel und Ursache sei, gehe auch aus derselben der Willensact mit Freiheit hervor. Gott nehme aber durch seine Determinirung dem Menschen durchaus nicht die Indifferenz des Urtheiles, mithin auch nicht

---

[1] Concedo in sensu composito, quod non potest agere poenitentiam sine auxilio speciali, sed tunc nego consequentiam, dum infertur, ergo si Deus statuit sua providentia non conferre illud auxilium speciale, non imputabitur homini, si non agat poenitentiam. Nihil valet ista consequentia. Ratio est, quia sufficit, quod ille homo acceperit auxilium supernaturale et notitiam divinae misericordiae invitantis ad poenitentiam, ut homo obligetur pro tunc et dicatur simpliciter posse agere poenitentiam; quia aliud donum est posse agere poenitentiam, et aliud est agere illam, et ideo ad hoc, quod homo nolit agere poenitentiam, non opus habet majori auxilio, quam illo, quo posse agere poenitentiam dicitur. (Pag. 280. qu. XXIII. a. 3.)

[2] Allerdings nimmt Bañez an, daß Gott, wie in der Ausführung des Prädestinationsbeschlusses wirksame Gnadenmittel wegen vorhergehender Gebete ertheilen, so auch in der Ausführung des Reprobationsbeschlusses wirksame Gnadenmittel wegen vorhergehender Sünde verweigern kann. Aber dieß ist ihm durchaus kein nothwendiger Grund, um zu zeigen, daß der Mensch der Übertretung eines Gesetzes, wofür ihm die wirksamen Gnadenmittel verweigert worden, schuldig sei.

[3] Pag. 270. qu. XXIII. art. III. Secunda conclusio, pag. 271. Siehe S. 153.

die Freiheit des Willens [1]. Mag also auch unter Voraussetzung der göttlichen Determination der geschöpfliche Act nothwendig erfolgen, so ist derselbe doch nur in Beziehung auf etwas Aeußeres und unter einer gewissen Rücksicht (secundum quid), nicht aber von innen aus und einfachhin nothwendig, weil er ja seiner eigenen Natur nach und wegen seiner nächsten Ursachen nicht nothwendig, sondern frei ist [2].

Die Voraussicht der freien zukünftigen Handlungen erklärt sich leicht in diesem Systeme: Gott sieht alle, auch die sündhaften Handlungen, in den Beschlüssen seines Willens, die Creatur zu determiniren oder nicht zu determiniren [3]. Die göttliche Voraussicht ist, inwiefern sie diese Beschlüsse in

[1] Pag. 255. qu. XIX. art. X.: „Tertium documentum et potissime observandum est, quod libertas actus voluntatis, quae in ipsa formaliter existit, consurgit ex radice actus intellectus, videlicet ex tali actu et judicio intellectus. Proponit enim intellectus voluntati objectum, quod de seipso indifferens est ad assecutionem objecti voluntatis, neque cum illo necessariam connexionem habet, et nihilominus judicat ordinabile esse ad finem voluntatis, vel ad assecutionem illius, vel ad participandum aliquam bonitatem ex fine, et tunc judicat, ut ordinetur ad finem, et tunc voluntas eligit, et in tali electione formaliter est libera. Quae libertas oritur tanquam ex radice ex praedicto intellectus judicio. . . . Quod quidem judicium practicum est et cum electione voluntatis necessario conjunctum tanquam radix efficax, unde originatur actualis libertas operantis per voluntatem. . . . Quotiescunque actus voluntatis oritur ex praedicta radice judicii, semper erit liber. Unde rursus colligo: Quicquid antecesserit, vel comitabitur, vel supervenerit ad actum voluntatis, si non tollat judicium illud circa medium respectu finis, non destruet libertatem operationis. Haec consequentia evidens est; quia, stante definitione actus liberi, necesse est actum esse liberum. Nunc ergo ad difficiliora paulatim accede. Antecedit quidem operationem nostram liberam divinae voluntatis aeternum et immutabile consilium sive divinae providentiae infallibilis praedefinitio, quae omnem bonam operationem liberam praedefinivit, immo et omnem operationem, in quantum bona est et circa bonum exercetur. At vero quia ipse Deus sua providentia et immutabili consilio non ligat neque destruit judicium nostrum, quo judicamus indifferentiam medii et ordinabilitatem ejus, et ordinandum esse ad finem, non etiam nostrae operationis libertatem destruit, sed potius illam efficaciter efficit, fovet atque conservat.“ Der Trugschluß, den hier Bañez macht, springt in die Augen: „Stante definitione actus liberi, necesse est actum esse liberum.“ Ja freilich, aber die definitio bezieht sich offenbar auf das Wesen, nicht aber auf die bloße Wurzel einer Sache.

[2] Pag. 215. qu. XIV. art. XIII.: „Uni et eidem rei potest simul competere uterque iste modus, scilicet necessitatis et contingentiae. Sed alter, nempe modus contingentiae, convenit ei simpliciter, id est ab intrinseco et ex propria natura. Alter vero, scilicet modus necessitatis, convenit secundum quid, id est per respectum ad extrinsecum.“

[3] Pag. 270. qu. XXIII. art. III., pag. 208. qu. XIV. art. XIII. (S. 148, 149.)

sich begreift, Ursache der Dinge und bringt gleich den Willensentschlüssen eine bedingte Nothwendigkeit hervor.

Die Reprobation ist nach Bañez der göttliche Beschluß, zuzulassen, daß freie Creaturen ihr Ziel verfehlen. Nach ihm verhält es sich mit derselben in ähnlicher Weise, wie mit der Prädestination der Menschen. Beide sind positive Acte und gehören unzertrennlich zusammen. Denn die Prädestination ist eine Auswahl, und wenigstens bei Gott, welcher mit vollem Bewußtsein der ganzen Tragweite seiner Acte handelt, und für welchen nichts zufällig sich ereignet, ist eine Auswahl undenkbar, ohne daß „er zur wirksamen Erlangung des ewigen Lebens die Einen erwählt, die Andern verachtet", d. i. beschließt zuzulassen, daß diese ihr ewiges Ziel verfehlen [1]. Der Grund einer solchen Wahl ist lediglich in Gott zu suchen, nicht aber in der vorausgesehenen guten oder schlechten Thätigkeit der Geschöpfe; und zwar will Gott an den Prädestinirten seine Barmherzigkeit, an den Reprobirten seine Gerechtigkeit offenbaren. Wie also die Prädestination nichts Anderes ist als die Ordnung, welche die göttliche Vorsehung mit den Auserwählten einhält, so ist die Reprobation „die Weise der Ordnung der Reprobirten zu dem von Gott bezweckten Ziele, daß er nämlich an ihnen seine Strafgerechtigkeit offenbare". [2] Die Reprobation wird darum auch von Bañez eine „Vorbereitung", „Zubereitung", „Vorherordnung der Reprobirten zum Verderben" genannt [3]. In dieser Ordnung ist das Erste der Zweck, die Offenbarung der Gerechtigkeit [4]. Mittel sind: daß Gott die Reprobirten 1) in Sünden fallen,

---

[1] L. c. et pag. 271. Siehe unten S. 153, Note 1.

[2] Pag. 269. qu. XXIII. art. III.: „Ita se habet reprobatio respectu reprobatorum, sicut praedestinatio respectu praedestinatorum; sed praedestinatio est ratio praeexistens in Deo ordinis in finem, ergo reprobatio est ratio ordinis reprobatorum in finem intentum a Deo, scilicet, ut ostendat justitiam vindicativam, ad quem finem necessaria est permissio peccati et ordinata a Deo et posita ad talem finem." Daß die Reprobation etwas Positives und ein unzertrennliches Correlat der Prädestination vgl. pag. 270 u. 271, siehe S. 153, Note 1.

[3] Pag. 309. qu. XXIII. art. VII.: „Illa aptatio in interitum sive praeparatio nihil est aliud quam *praeordinatio ad interitum*, quae est reprobatio ad condemnationem." Wir brauchen nicht zu sagen, wie Bañez hier den Schrifttext mißbraucht. Er selbst hat das an einer andern Stelle gefühlt, wo er die *aptatio* in interitum nicht als eine göttliche Handlung, sondern als eine Thätigkeit der Geschöpfe, wodurch diese sich der ewigen Verdammniß schuldig machen, auffaßt.

[4] Pag. 305. qu. XXIII. art. V.: „Simpliciter loquendo prius est in genere causae finalis nostro modo intelligendi ille supernaturalis finis quam permissio peccati." Pag. 269. qu. XXIII. art. III.: „Est prius voluntas finis quam ratio mediorum ad finem."

2) in Sünden beharren und sterben läßt, und 3) wegen dieser Sünden ewig bestraft. Diese Mittel führen allerdings unfehlbar zum Ziele. Denn auch die Zulassung der Sünden, das erste Glied der Kette, ist nicht bloß etwas Negatives, sondern gleich der Reprobation etwas Positives, eine Privation, worin Gott die zugelassenen Sünden voraussieht, nämlich der Beschluß, die zur wirklichen Vermeidung der Sünden nothwendigen, wirksamen Gnaden absichtlich zu verweigern. Es verhält sich nämlich mit der Auswahl der Gnadenmittel, wie mit der Auswahl der Personen. Von Ewigkeit her, vor aller Voraussicht der menschlichen Thätigkeit beschließt Gott, die Einen zum Guten zu determiniren, die Andern aber nicht zu determiniren, ja ihnen absichtlich die wirksamen Gnaden zu verweigern [1].

---

[1] Pag. 270. qu. XXIII. art. III.: „Secunda conclusio. Actus divinae voluntatis circa permissionem peccati reproborum et circa subtractionem auxilii efficacis, quo posito non peccarent, vel si peccarent, poenitentiam agerent, *affirmative* explicari debet et non solum negative. Itaque Deus habuit hunc actum ab aeterno: volo permittere haec peccata, volo quibusdam non dare auxilia, quae si reciperent, non peccarent. Probatur haec conclusio primo, quia permissio peccati bona est et ad bonum finem ordinatur, ergo divina voluntas vult permittere peccatum. Confirmatur quia Deus ex proposito vult conferre auxilia quibusdam, quibus efficaciter pervenient, ergo si quibusdam negat, hujusmodi auxilia *ex proposito vult non dare.*“ Pag. 271: „Insuper probatur secunda conclusio. Quia sub divina providentia cadit, quod iste homo abstineat a peccato, ergo sub eadem cadit, quod alius permittatur cadere et peccare. Probatur consequentia. Quia alias ille, qui detinetur a peccato, non discerneretur ex divina providentia ab altero, sed potius talis discretio esset a casu respectu divinae providentiae, ergo sub eadem providentia cadit, quod alius permittatur peccare. . . . *Permissio*, de qua fit sermo in praesentia, *nihil est aliud quam privatio efficacis auxilii*, quo posito omne malum culpae impediretur, sed ejusmodi privationis auxilii efficacis causa est divina providentia, ergo et permissionis peccati. Minor probatur. Deus ab aeterno decrevit quibusdam non dare istud auxilium, alioquin quomodo praesciret, illud non esse conferendum, nisi sua voluntate voluisset non dare. Et confirmatur primo. *Deus quosdam prae aliis elegit, quibus conferret haec auxilia efficacia, ergo voluntate et providentia discrevit eos, quibus confert haec auxilia, ab illis quibus non confert,* ergo divina providentia causa est hujus discretionis effectus, quia effectus nihil est aliud, quam ex proposito relinquere quosdam destitutos efficaci auxilio, quosdam vero efficaciter ad consecutionem vitae aeternae adjuvare. Confirmatur secundo. Praedestinatio in scriptura saepenumero appellatur electio juxta illud ad Eph. 1: sicut elegit nos in Christo ante mundi constitutionem; sed electio, si proprie loquamur, est operatio quaedam voluntatis collativa, per quam quibusdam mediis contemptis alia media acceptantur ad finem; ergo in divina praedestinatione hoc totum reperitur, quod *Deus sua voluntate quosdam homines ad efficacem aeternae vitae consecutionem elegit, quosdam vero contempsit et sprevit.* Hic autem contemtus nihil est aliud quam

Kraft des letztern Actes wird der Mensch unfehlbar in Sünden fallen oder, handelt es sich um die Gnade der Bekehrung, unfehlbar in Sünden verharren und somit der ewigen Verdammniß überantwortet werden. So können einzelne Folgen der Reprobation, für sich genommen, allerdings eine Ursache in der freien Thätigkeit des Menschen haben, insbesondere geschieht die Verdammniß und Ausschließung von der Seligkeit nur wegen vorausgesehener Sünden. Aber alle Folgen zusammen haben, gleich dem göttlichen Wollen des Zieles, worauf alle gerichtet sind, und gleich der Zulassung der Sünde, woraus alle sich unfehlbar ergeben, keinen Grund in den vorausgesehenen Sünden der Geschöpfe[1].

Die Härte dieser Lehre folgt besonders aus dem Bañezischen Begriff der Zulassung (permissio), zu welchem die Läugnung der scientia media führte. Die Zulassung ist etwas Negatives; man sieht voraus, daß ein Anderer etwas Böses thun will, und hindert es nicht. Es sieht Gott kraft der scientia media voraus, daß der Mensch unter den gegebenen Verhältnissen und trotz des ihm zuerkannten Gnadenmaßes thatsächlich sündigen werde, und die Zulassung ist nichts Anderes als die Nichtverhinderung durch größere Gnaden. So faßt auch die ältere Schule

---

voluntas permittendi eos deficere ab ultimo fine." Pag. 272: „Permissio non est pura negatio, sed est potius privatio."

[1] Pag. 302. qu. XXIII. art. 5: „Simpliciter loquendo, id est, non comparative, sed absolute considerando ipsos reprobos, non datur causa aut ratio ex parte ipsorum suae reprobationis, id est, totius effectus reprobationis. . . . Habemus itaque, quod isti effectus reprobationis non sunt ad invicem ordinati in ratione causae et effectus, sed omnes simul ordinantur ad unum finem, scilicet omnes simul et collective ordinantur ad hunc finem intentum a Deo ad ostensionem justitiae suae et ad ostensionem majoris misericordiae erga praedestinatos. . . . Intelligit D. Thomas nomine reprobationis divinam providentiam permittendi aliquos incidere in culpam et derelinquendi illos in illa et puniendi in aeternum propter illam, atque ita necesse est, ut totius effectus reprobationis collective non possit assignari tanquam causa et ratio ipsum peccatum, in quo quis derelinquitur, quia illud non potest esse causa permissionis incidendi in ipsum peccatum." Endlich sagt Bañez gegen diejenigen, welche die Sünde als Ursache der Reprobation annehmen (pag. 305): „Unde simpliciter loquendo prius est in genere causae finalis nostro modo intelligendi ille supernaturalis finis, quam permissio peccati. Sed haec prioritas non obstat, quominus ipsa permissio in genere causae quasi materialis et termini a quo, sit prius nostro modo intelligendi, quam ille finis supernaturalis, et ita idem respectu ejusdem potest habere rationem causae et effectus in diverso genere causae. Cum igitur ipsa permissio non sit causa ex parte reprobati propter quam mereatur reprobari, consequentia facta nihil valet." Darum konnte auch Bañez als „erste Wirkung" der Reprobation die permissio cadendi in peccatum usque ad mortem hinstellen.

des hl. Thomas in Salamanca den Begriff der Zulassung auf. Dominicus de Soto setzt dem Satze, daß die Verhärtung die Nichtertheilung der Barmherzigkeit sei, die Worte hinzu: Quo fit ut, cum Deus paratissimus sit subvenire cuicumque ad ostium pulsans, *prius natura sit, quod homo nolit assentire quam quod Deus* eum durato suo *permittat* arbitrio; „nam qui audit et didicit, venit ad me“ [1]. Bañez wurde durch Läugnung der scientia media zu der entgegengesetzten Ansicht geführt, daß die Zulassung Gottes ihrer Natur nach dem Nichtwollen des Menschen vorausgehe; denn er mußte eben wegen jener Läugnung annehmen, daß der göttliche Beschluß, zu prädeterminiren oder die Prädetermination zu verweigern, vor jeglicher Voraussicht sei [2] und mithin die Zulassung des Bösen in der absichtlichen, vor aller Voraussicht geschehenen Verweigerung der zur thatsächlichen Beobachtung der Gebote absolut nothwendigen Prädetermination bestehe. So schien er die Zulassung vielmehr in eine Verhinderung des Guten als in eine Nichtverhinderung des Bösen zu setzen, und kam zu der Lehre: Gott verachte, um seine Gerechtigkeit zu zeigen, die Reprobirten in Bezug auf die Erlangung ihres Zieles und verweigere ihnen die zur thatsächlichen Beobachtung der Gebote nothwendigen wirksamen Gnadenmittel, beides vor aller Voraussicht der Schuld, ja Gott erschaffe sie gerade deßhalb, damit er seine Gerechtigkeit in ihrer gerechten Verdammung zeige: *eatenus* creavit hominem aliquem, quem voluit permittere impium esse, *ut* in die judicii ostenderet justitiam suam in ejus condemnatione justa (p. 271). Nun begreifen wir, daß Bañez den Satz, Gott wolle nicht wahrhaft das Heil Aller, für sehr probabel hielt [3]; ein solcher Heilswille wäre ja nur eine Velleität, welche in Gott wegen der absoluten Energie und Wirksamkeit seines Willens nicht statt haben könne. Freilich sagt er anderswo [4] wiederholt, Gott wolle Keinen von der ewigen Seligkeit ausschließen als nach Voraussicht von dessen Sünden. Aber der fähigste Schüler des Bañez, Alvarez, sucht den Widerspruch, in dem dieser Satz mit den anderweitigen Behauptungen desselben steht, dadurch auszugleichen,

[1] In epist. ad Rom. c. 9. v. 22. 23.

[2] Gott sieht ja erst in diesen seinen Willensbeschlüssen die freien Acte der Creatur voraus. Siehe auch die Note 1, S. 153 und 154.

[3] Qu. XIX. art. 6. pag. 241.

[4] Secundus sensus Matth. 18, 14. est, quod intelligitur de voluntate quae respicit immediate punitionem et damnationem reproborum et exclusionem eorum a vita aeterna, nulla praesupposita culpa, et haec voluntas non reperitur in Deo (qu. XXIII. art. 3. pag. 272).

daß er distinguirt: Gott wolle die Reprobirten vor aller Voraussicht von der Seligkeit, als einem unverdienten Gute, ausschließen, nach der Voraussicht der Sünde indeß wolle er diese Ausschließung als Strafe für ihre Sünden [1].

Das sind die Grundzüge des Systems von Bañez, dem Begründer der thomistischen Schule, die dasselbe zwar im großen Ganzen angenommen, aber einige Folgerungen, welche Anstoß erregten, verleugnet hat. Diese Verleugnung ist ein gewichtiges Urtheil gegen die Bañezische Theorie, und darum wollen wir zu deren Kritik einige Worte Billuarts [2], eines ihrer ergebensten Anhänger, anführen.

Bañez sagt, Gott verachte die Reprobirten vor aller Voraussicht ihrer Werke in Bezug auf die Erlangung der Seligkeit, und Alvarez behauptet, Gott schließe dieselben vor aller Voraussicht von der Seligkeit aus. Billuart aber spricht sich über diese Consequenz des Bañezischen Systems oder, wie er sagt, diese durior sententia, dahin aus, er habe keine Spur davon im hl. Thomas entdeckt.

Bañez behauptet mit Alvarez, Gott sei die Ursache der Nicht-Bekehrung des Sünders, in wiefern sie etwas rein Negatives sei. Billuart verwirft mit Recht diese Behauptung. Und doch ist sie nur eine nothwendige Folge aus dem Bañezischen System.

Bañez behauptet, Gott habe vor aller Voraussicht der freien Thätigkeit beschlossen, die gratia efficax, beziehungsweise die praedeterminatio physica, zur Beobachtung der Gebote den Einen zu geben, den Anderen zu verweigern; und obwohl diese praedeterminatio eine nothwendige Vorbedingung zur Beobachtung der Gebote ist, werde doch den Reprobirten die Übertretung derselben zur Schuld angerechnet, weil sie durch die gratia sufficiens das Können erhalten. Die spätern Thomisten haben nun mit Billuart die Härte einer solchen Lehre dadurch zu mildern gesucht, daß sie die Verweigerung der gratia efficax abhängig machen von der Schuld des Menschen, welcher der Gnade ein Hinderniß setzt. Letzteres ist allerdings die Meinung des hl. Thomas, und Billuart ruft mit Recht nach Anführung von dessen Worten aus: „Nihil simplicius, nihil clarius.“ Aber diese Lösung paßt nicht, wie wir oben [3] gezeigt, zum thomistischen

---

[1] Alvarez, De auxiliis disp. 110. n. 15. et ss.

[2] Dissert. IX. art. 9. De motivo reprobationis; dissert. VI. art. 6; dissert. VII. art. 6; dissert. VIII. art. 5. u. a. a. O.

[3] Siehe oben Kap. 2, S. 28.

Systeme, und Bañez weiß nichts davon. Ein System ist gerichtet, wenn man es nur durch Inconsequenz vertheidigen kann.

Die älteren Thomisten nahmen an, daß die praedeterminatio physica zur Constituirung des actus primus der Creatur gehöre, die jüngern sahen das Gefährliche dieser Lehre ein, sie leugneten es deßhalb nach dem Vorgang des Alvarez. Dennoch hängt jene Annahme der älteren Thomisten viel consequenter mit dem Bañezischen System zusammen [1]. Ähnliches gilt von dem Vermögen, der wirksamen Gnade zu widerstehen, welches die älteren Thomisten consequent verwarfen, während die neuern es annahmen [2], und von der praedeterminatio ad actum peccati, die Billuart vielmehr als eine „postdeterminatio" fassen möchte.

Bañez behauptet, es sei wahrscheinlicher, daß Gott nicht das Heil Aller wolle, und er konnte folgerichtig nach seinem System nicht annehmen, daß Gott wirklich und wahrhaftig das Heil Aller wolle. Dagegen sagt Billuart zum Beweise des Satzes: daß Gott das Heil Aller wolle, derselbe entspreche dem allgemeinen Glauben aller theologischen Schulen und aller Gläubigen; alle Fürsten der Schulen, alle berühmteren Theologen stimmten darin mit den Gläubigen zusammen [3]. Er führt für seinen Satz auch klare Stellen aus dem hl. Thomas an. Diese Wahrheit ist aber noch durch die Verdammung des 5. Satzes von Jansenius bestätigt worden; denn, wie Billuart mit Recht bemerkt, die Wahrheit, daß Christus für das ewige Heil Aller gestorben ist, hängt mit der andern, von Bañez geleugneten innig zusammen. Wenn nun Bañez ganz consequent jenen Heilswillen geleugnet hat und leugnen mußte, so ist sein System in gleicher Weise der „allgemeinen Meinung der theologischen Schulen und der Gläubigen" entgegen.

Man darf sich nicht vorstellen, daß die Lehre des Bañez, welche nach seinem Geständniß [4] keineswegs ganz mit der Lehre der frühern Thomisten harmonirte, sofort in der ganzen Schule des hl. Thomas Aufnahme fand.

---

[1] P. Limbourg in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol. I. 191.

[2] Siehe oben S. 14.

[3] Eandem veritatem probat communis sensus scholarum et fidelium; omnes enim scholae principes, omnes illustriores theologi, omnes fideles in ea sunt sententia ac fide, quod Deus velit omnes salvos fieri, et quod ideo Filium suum miserit in mundum juxta illud Joannis 3.: Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; non dicit aliquos ex mundo, sed mundum ipsum, id est, omnes homines mundi.

[4] Siehe oben S. 78.

Nein, denn wenn auch seine zahlreichen Schüler sie annahmen, so ward doch von Andern gegen verschiedene Punkte derselben, insbesondere gegen seine Lehre einer Prädetermination zum sündhaften Acte, lebhaft opponirt. Ja, im ersten Ursprung ward die bañezische praedeterminatio physica von dem damaligen Haupte der Schule des hl. Thomas in Salamanca, dem Professor primarius P. Mantius, bekämpft; dem Mantius folgte in dieser Bekämpfung ein anderer College des Bañez, P. Vincentius, nach, welcher dasselbe auch, als er von Salamanca nach Rom berufen worden, zu bekämpfen fortfuhr[1]; ebenso nannte, wie oben gezeigt, Medina, welcher nach dem Tode Mantius' jenen ersten Lehrstuhl einnahm, die Ansicht seines Mitbruders über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Thätigkeit bei der Rechtfertigung „neu und unerhört".

Aber die imponirende, seine Umgebung völlig beherrschende Persönlichkeit Bañez', welcher nach Medina Professor primarius wurde, und die aus den langjährigen Controversen erzeugte Aufregung der Gemüther thaten das Ihrige, um jenen Widerspruch allmählich zu verwischen. Man folgte Bañez willig im Kampfe, den er wider die anscheinend ganz neue Lehre der scientia media und die angeblich pelagianische Tendenz ihrer Vertheidiger führte, und merkte nicht auf die Differenzen, die man allenfalls noch gegen den Führer hatte oder ließ dieselben immer mehr fallen. Die Schüler des Bañez, Lemos und Alvarez, warben dem System auch in Rom Anhänger, da leider die unausgesetzten Klagen der Spanier wider Molina und seine Anhänger den Erfolg hatten, auch dort die Controverse zu ent-

[1] Arrubal, ein ausgezeichneter Theologe der Gesellschaft Jesu, welcher in Salamanca Theologie docirte, bezeugt in einer dem Papste überreichten Antwort das hier von den PP. Mantius und Vincentius Erzählte (Liv. de Meyer, Hist. l. 3. c. 1. pag. 198). Desgleichen schrieb etwas später ein Schüler der Dominicaner, der Augustiner Coronel, professor primarius in Valladolid, an seinen Ordensgenossen Plumbinus, Mitglied der Congregation de auxiliis, Folgendes über die Dominicaner von Salamanca: „Contrariam praedeterminationi opinionem ex Patribus Dominicanis legit nostra tempestate Magister Frater Joannes Vincentius et aliquibus annis ante hunc Frater Mantius, ambo insignes viri in academia Salmanticensi." Dasselbe schreibt vom P. Vincentius sein Schüler Basilius Legionensis. (Die Actenstücke bei Meyer, Hist. l. 2. c. 12. 22. pag. 125. 160. 161.) Wir werden nun auch die unwürdige Polemik des Bañez gegen Mantius begreifen, den er selbst als einen ebenso demüthigen als „großen" Theologen feiert, und den er, wie wir oben gesehen, nichtsdestoweniger beschuldigt, daß derselbe, obwohl durch die Bañez'schen Commentare eines Bessern belehrt, dennoch sich geschämt habe, „den allgemeinen Weg der Neuern" zu verlassen und zur „alten" Lehre des hl. Thomas, d. i. zur Bañez'schen Erklärung, sich zu bekennen.

zünden und zu unterhalten, Lemos mit Glanz disputirte und Alvarez volle zehn Jahre Regens der ersten theologischen Lehranstalt des Predigerordens (sopra Minerva) blieb. In diesen römischen Kämpfen erhielt das System seine volle Ausbildung und seinen letzten Schliff, und das Werk des Alvarez „De auxiliis“ zeigt uns den Thomismus in dieser Vollendung.

Ganz anders verhielt es sich mit den Anfängen des Thomismus in Spanien. Selbst die, welche das System vertheidigten, gingen in dessen Begründung sehr auseinander [1], und Einige derselben verbanden noch damit jene von Bañez aufgegebene Lehre der älteren Thomisten von Salamanca [2], daß der Mensch sich durch Unterlassung des Widerstandes gegen die hinreichende Gnade auf die wirksame vorbereiten könne. Am Freiesten, ja in einer Weise, die an den Pelagianismus streifte, that solches Cabrera, indem er rundweg behauptete: „Auxilium efficax supponit dispositionem negativam voluntatis, quam dispositionem ex se inchoat voluntas. Neque est inconveniens concedere, ex naturali usu libertatis negativae pendere, quod homini detur physica praedeterminatio et efficax auxilium.“ [3] Ebenso sagt er: „auxilium efficax incipere a nobis dispositive, quia determinatio pendet ex libera dispositione nostrae voluntatis negativa, licet effective sit a solo Deo.“ Auch de Avila sagt gleich Medina: „Qui lethali culpae subjacet, bene utatur auxilio sufficiente, et praesto aderit auxilium efficax, et cum eo gratia justificans“ [4]: ein Satz, in welchem er gleich demselben Ordensgenossen annimmt, daß die gratia efficax sich nur auf die unmittelbare Vorbereitung zur Rechtfertigung bezieht. Im gemeinsamen Kampfe gegen Molina gewahrte man nicht, daß solche Behauptungen dem Bañezischen System widersprachen, ja, daß erst die Läugnung derselben dieses hervorgerufen hatte. Die spätere Entwickelung hat aber, wie bemerkt, derartige Inconsequenzen ausgestoßen. Man hielt mit Verwerfung der scientia media an der Lehre des Bañez fest, daß die praedeterminatio physica zu jedem Acte nothwendig und unter ihrer Voraussetzung vermöge ihrer innern Beschaffenheit und Kraft die Unterlassung des Actes unmöglich sei, daß mithin Gott alle creatürlichen Acte, auch die sündhaften, aus den Beschlüssen seines Willens, zu determiniren oder nicht zu determiniren,

[1] Suarez, De vera intelligentia auxilii efficacis cap. 20. Opp. ed. Vivès X. 398.

[2] Suarez, l. c. cap. XVIII. 387. [3] Suarez l. c. [4] Suarez l. c.

vorausſehe. Das iſt der Kern des Syſtems, und dieſer wurde angenommen, wenn auch ſpätere Thomiſten vor einigen Conſequenzen, die Bañez mit Recht daraus zog, zu erſchrecken ſchienen.

Wir glauben in unſerer Broſchüre den Urſprung der thomiſtiſch-moliniſtiſchen Controverſe aufgedeckt zu haben. Die Schule des hl. Thomas ſpaltete ſich während der zweiten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts in zwei Richtungen. Bañez verließ, um ein von ihm gewähltes Wort zu gebrauchen, nicht nur in der Erklärungsweiſe des hl. Thomas, ſondern auch in den Lehrmeinungen „den allgemeinen Weg“ der damaligen Theologen, ſo daß ſeine Lehre ſofort bei ihrem erſten Hervortreten als eine „neue und unerhörte“ bei ſeinen Mitbrüdern und bei Auswärtigen Widerſpruch fand. Die Theologen der Geſellſchaft Jeſu hielten dagegen an der damals allgemein angenommenen Lehrmeinung und der alten Tradition feſt, welche ſie in den Schulen der Dominicaner gehört hatten, und erſtrebten durch eine folgerichtige Entwickelung jener Lehre die Löſung des großen Problems: wie die Unfehlbarkeit der wirkſamen Gnade mit der Freiheit zu vereinen ſei. Zwiſchen zwei ſo entgegengeſetzten Richtungen derſelben Schule mußte ein wiſſenſchaftlicher Kampf entſtehen, und die Controverſe entbrannte mit großer Heftigkeit im Centrum der Schule des hl. Thomas, in Salamanca, bereits 1581, längſt vor dem Erſcheinen der Concordia Molina's. Über den weiteren Verlauf dieſer Controverſe wird eine folgende Broſchüre handeln.